علي مبروك

النبوّة

من علم العقائد الى فلسفة التاريخ

محاولة

في اعادة بناء العقائد





النبوّة

علي مبروك



من علم العقائد الى فلسفة التاريخ

محاولة في إعادة بناء العقائد



* الطبعة الأولى: ١٩٩٣.

* الناشر: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع.
الصنوبرة - أول نزلة اللبان -
بناية عساف - الطابق السابع -
ص.ب ٦٤٩٩ - ١١٣ بيروت -
لبنان - تلفون: ٨٠٦٣٥٩.

المقدمة

«كل قراءة خيانة مبدعة (للنص)»

يكاد أن يكون البحث الفلسفي الراهن، في الإسلاميات وغيرها أيضاً، مُستغرقاً بأسره ـ إلا فيما ندر ـ في نطاق الشروح وتدبيج الحواشي على المتون. ومن هنا فإن قارىء «الأشعري» أو «ابن سينا» لا يختلف عن قارىء «ماركس» أو «سارتر»؛ فكل منهما «مريد طريقة» أو نهج واحد، وذلك من حيث أن كلا منهما يتصور أن غاية الغايات من بحثه محصورة في مجرد «عرض» النص المقروء في أفضل لغة شارحة، لا في «قراءة» واعية للنص تلتمس ـ أساساً ـ ما يتجاوزه ويتعداه. إن التجربة المهيمنة على تلك القراءات الشارحة (Paraphrasing) هي تجربة أحادية جدباء. إنها «تجربة النص» فقط، وحتى هذه التجربة تفقد أعظم ما تنطوي عليه حين يُقرأ النص معزولاً عن مجمل سياقاته التاريخية التي أنتجته؛ أعني بالنظر إليه فقط على أنه بناء مغلق لا يحيل إلى شيء خارج ذاته. لكن من حسن الطالع أن ثمة ضرباً آخر من القراءة يتكشّف عن «مواجهة» بين تجربتين ـ تجربة «النص» وتجربة «الشارح» ـ وهي مواجهة تفهم فيها الحياة نفسها، على قول «دلتاي».

والحق أن هذا النهج في البحث يبدو كأحد النتاجات الجوهرية لحضارة لم تُخلِّف ـ منذ سنوات إفلاسها ـ إلاَّ التدثر بالنصوص والشروح على متون الأسلاف. وهكذا لقرون عدة لم يتجاوز ما أبدعته هذه الحضارة إطار «التنصيص والتهميش». ويبدو أن هذه الشروح أو القراءات غير الخائنة للنصوص التي جاوزت كل حد في أمانتها أو إحتذائها للنصوص، قد تبلورت ـ تاريخياً ـ من تجربة حضارة لم تدرك تقدمها ونجاحها إلاَّ في الوفاء «لنص»، هو القرآن، وذلك بغض النظر عن ضرورة قراءته في ضوء تجربة العصر؛

أي عصر. إذ النص، أي نص، يُعَدُّ ـ طبقاً لتلك الشروح ـ ذو معنى ثابت مطلق يمكن التعرُّف عليه من خلال «تجربة عقلية محضة»، مع أن معناه ينبغي النظر إليه على أنه معنى متجدد يعيش في «قلب التجربة التاريخية» التي تتصف بالضرورة بأنها متجددة هي الأخرى.

وفي المقابل.. فإن الطرافة في هذا البحث تكاد تتأتى، لا من مخاصمته الشرح بوصفه عملية عقلية محضة بل من تجاوزه إطار «الشرح» إلى «التفسير البنيوي»؛ وأعني التماس ما يفسِّر «النص» في «بنية»، وإن كانت قارة في النص، على نحو ما ـ ولذا فإن الإلتقاء بها يتحقق عبر النص، إلاَّ أنها تقوم خارجه على نحو جوهري ولذا فإنها تفسر النص وغيره أيضاً. ومن هنا يتأتى وجه آخر للطرافة يتمثَّل في «القراءات الخائنة للنصوص» وأعني تلك القراءة التي تتجاوز ـ بتعبير معاصر ـ «شعور» النص إلى «لا شعوره»؛ أي بنيته العميقة التي تحتجب خلف ما يعرضه على نحو مباشر. واللافت أن الشرح ـ في هذا الإطار ـ لا ينفصل عن التفسير؛ بمعنى أنه ليس ثمة ـ في البحث ـ شرح فقط يتلوه التفسير، بل إن ثمة (مراوحة) مستمرة بينهما. وتقتضي الأمانة الإقرار بأن الباحث قد استفاد هذين المفهومين من التراث النقدي المعاصر، ومن «لوسيان جولدمان» خاصة ولكن ذلك لا يعني أن الفائدة المنهجية قد تأتت من «جولدمان» وحده. فالحق أن أصداء عدة ـ هيجيلية وفويرباخية وغيرها ـ تتردد في البحث بقوة.

ولا بدَّ من الإشارة إلى أن البحث ـ أو الباحث ـ لم يكن له الخيار في ذلك كله. فالحق أن هذا النهج يبدو كأحد النتاجات الموضوعية لمعاناة (موقف حضاري متأزم). وإذْ تبدَّى أن جوهر «الأزمة» يتأتى من غياب «التاريخي» و«الإنساني» في الوعي الراهن لتلك الحضارة، فإن هذا النهج قد بدا كضرورة موضوعية لمحاولة إجلاء ما غاب وإبراز بنائه في الوعي، وذلك عبر مبحث خاص، (هو النبوة)، في علم يُعَدُّ ـ إلى حد كبير ـ النتاج الفلسفي الأصيل لتلك الحضارة؛ أعني علم الكلام. والخليق بالانتباه، هنا، أن بناء التاريخي والإنساني في الوعي الراهن لتلك الحضارة، لا يتحقق بإستعارتهما من «الآخر»، بل عبر اعادة بنائهما في ماضي «الذات». وهكذا يكون التجديد «وصلاً» لا «قطعاً»، وتبدو أيضاً «مفارقة» التجديد في كونه إنبثاقاً من أعماق القديم.

وقد فرض ذلك على الباحث تقسيماً معيناً للبحث إلى بابين ضمَّ كل منهما فصولاً إذ بدا أولاً ضرورة إجلاء الطبيعة الأنثروبولوجية (الإنسانية والتاريخية) للنبوة على العموم،

لكي يتسنى إمكان الكشف خلف بنـائها العقـائدي (الثيولوجي) عن هـذه الطبيعـة الأنثروبولوجية. وهكذا اختصَّ الباب الأول برصد البناء الأنثروبولوجي العام للنبوة، مستفيداً من مقولتين ـ تكشفت في الفكر المعاصر أهميتهما القصـوى ـ وهما «اللغة» و«التاريخ». «اللغة» من حيث تحيل إلى «نسق» كامنٍ خلفها، و«التاريخ» بوصفه اداة لتقديم تحليل تكويني لذلك النسق، وبالتالي تتكشف انسانيته وتاريخيته في مواجهة تجريد النسق وصوريته الذي تتكشف عنه اللغة.

وأمَّا الباب الثاني، فإنه يختص برصد البناء العقائدي الخاص للنبوة؛ أي برصد بنائها الاسلامي الكلامي. وقد انقسم هذا الباب إلى ثلاثة فصول، إختص الأول منها بالنظر في نشأة البحث العقائدي «الكلامي» في النبوة، تلك النشأة التي لا تنفصل عن تبلور النظرية الشيعية في «الإمام»، وكذا عن تيار إنكار النبوة. وقد كان لزاماً إعادة بناء التداعيات التي انتقل فيها الشيعة بالإمامة من كونها نظرية سياسية فقط إلى كونها عقيدة دينية طاولت مقام النبوة، وكذلك التداعيات التي تبلور في إطارها تيار إنكار النبوة، وذلك من أجل الكشف عن الطبيعة غير السوية التي تبلور في إطارها ذلك، وبالتالي البحث العقائدي في النبوة. وأمَّا الفصل الثاني من هذا الباب، فقد إختصَّ بالنبوة عند الأشاعرة، وقد اجتهد الباحث، هنا، في قراءة «لا شعور» النسق الأشعري، ورصد البنية العميقة التي تنتظم شتات مباحثهم في هيكل بنائي. وأما الفصل الأخير من هذا الباب، فإنه يختص بقراءة المعتزلة، قراءة تبغي التطوير والإكمال، وذلك من حيث أن النسق المعتزلي يتكشَّف، رغم كل شيء، عن (بنية) يستحيل فهمها بمعزل عن «التاريخي والإنساني»، ذلك هو قصد البحث وغايته.

وأخيراً فإن عليَّ الإقرار ـ بأمانة ـ بأنه ما كان لهذا البحث أن يتحقق على صورته الراهنة، لولا رحابة عقل وصدر وعون صادق ونبيل، لاقاه الباحث من أستاذه الكريم الدكتور يحيى هويدي.

الباب الأول

فكرة النبوة.. وبناؤها الانثروبولوجي (الإنساني) في اللغة والتاريخ

تمهيد

يُعَدّ مفهوم «اللغة» - بوصفها مدخلاً لتكوين نسق شامل - ومفهوم «التاريخ» - بوصفه اطاراً للفعل الإنساني - من أهم المفاهيم التي زوَّدنا بها هذا القرن والقرن الماضي كذلك. ذلك أن المفهومين قد كشفاً عن خصوبة فائقة اضطرت معها الأبحاث الفلسفية أن تنهل - ولو بقدر - من معينهما الفياض، حتى أن واحداً[1] من أحدث التيارات الفلسفية قد انتهت صياغته بدءاً من مجموعة أبحاث في ميدان اللغة. وذلك لأن اللغة - بوصفها فعلاً ارتبط ابداً بنشاط الإنسان - تحيل - ككل فعل - إلى ما يتجاوزها ويتعداها؛ فإنها تُظهر - شأن كل فعل إنساني - من خلال نظامها والعلاقات القائمة بين عناصرها - والتي تخضع للتطور المتلاحق - نسقاً وبناءاً شاملاً للوجود الإنساني. ولذا فإنها - اللغة - ليست ابداً نظاماً إشارياً مغلقاً لا يحيل إلاَّ إلى ذاته، كما يراها الفيلسوف التحليلي[2]، بل نظاماً مفتوحاً يُظهر نسقاً كلياً قاراً خلفه. وعلى ذلك، «فإن الدراسة اللغوية تضعنا في مواجهة وجود ديالكتيكي وشامل»[3]. وإذ تملك اللغة تلك القدرة على الإحالة إلى وجود شامل يتعداها، فإن النظرة العلمية لن تقنع - من اللغة - بمجرد المعنى الذي يشير إليه اللفظ اللغوي، والذي يتبدى للذهن على نحو مباشر، بل ينبغي - خلافاً لذلك - «أن نلتمس تحت الكلمات خطاباً أكثر جوهرية»[4]، أو - بعبارة الغزالي - «نلتمس الحقائق من

(١) المنهج البنائي الذي تمت صياغته من بحوث - فرديناند دي سوسير - وكشوفه اللغوية الهامة.

(٢) والحق أن إصرار فريق من التحليليين على ضرورة اصطناع الفلسفة لغة خاصة غير اللغة العادية، لا يتكشف فقط عن كون اللغة العادية فقيرة جدباء، بل - والأهم - عن أنها (داء) الفلسفة، لا (مدخلاً) لها فيما اعتقد البنائيون.

(٣) روجيه جارودي. **نظرات حول الإنسان**، ترجمة يحيى هويدي، (المجلس الأعلى للثقافة). القاهرة ١٩٨٣، ص ٣٠٩، وقد رأى كلود ليفي اشتراوس في هذا الوجود الديالكتيكي الشامل - ربما تأثراً بالمثالية الكانطية - وجوداً خارج الوعي. ولكن ذلك يعد تطرفاً مثالياً اصبح غير ممكن فيما بعد كانط. حيث ناضل هيجل بلا هوادة ضد فكرة وجود شيء - في ذاته - خارج الوعي، حتى لكأن فلسفته بتمامها تعد بمثابة مسيرة تحقق لهذا الشيء - في ذاته - في الوعي.

(٤) ميشيل فوكو. مقدمة الترجمة الفرنسية لكتاب نيتشه. **الفلسفة في العصر المأساوي الاغريقي**، ترجمة: سهيل القش، بيروت، ١٩٨١. ص ٦.

الألفاظ»[٥]، واللافت أن هذا «الوجود الديالكتيكي الشامل» أو هذا (الخطاب الجوهري) الذي تضغنا اللغة في مواجهته، لا يمكن أبداً الإلتقاء به بعيداً عن اللغة، إذ أنه لا يظهر البتة بعيداً عنها، بل لعله ـ بالأحرى ـ لا يتكشف في نموه وتطوره إلا من خلال علاقته الجدلية باللغة ذاتها. وبالمثل يتكشف نمو النظام اللغوي ذاته وتطوره من خلال علاقته بهذا النسق الشامل القار خلفه ابداً. وهكذا فإن اللغة تنتج المعنى، بالقدر ذاته الذي به ينتج المعنى اللغة. وذلك يكشف عن قصور نظرة (المدرسة العقلية)[٦] إلى معنى اللفظ اللغوي وكأنه شيء مخزون في الذهن أو العقل، فإن المعنى لا يقوم في العقل أو الذهن فقط، ولكن في تلك المنطقة التي يلتقي فيها العقل بالبناء اللغوي ذاته، ولذا فإنه من غير المجدي النظر إلى المعنى وكأنه شيء مخزون في الذهن، يتم معه اللقاء خارج البناء اللغوي، ذلك أن اللفظ أو العلامة اللغوية هي «عبارة عن اتحاد ـ بالمعنى الصوفي ـ لـ «صورة صوتية» ـ ألا وهي (الدال) (Le Signifiant) بـ «تمثل ذهني» أو «تصور» ـ ألا وهو (المدلول) (Signifié)»[٧]. ومن هنا رأى ـ (ميرلوبونتي) ـ «أن اللغة ـ كفعل قصدي، ليست علامة أو رمزاً لأحد المعاني، بل هي تجسيد وحلول للمعنى، بحيث لا يستطيع الإنسان أن يهجر البناء اللغوي ويعثر على المعنى في مكان آخر، وذلك يؤدي بالباحث إلى أن يركز انتباهه على المعنى المحايث أو الباطن في البناء اللغوي»[٨].

---

(٥) نقلاً عن: محمود رجب: **الاغتراب**. (منشأة المعارف) الاسكندرية، ١٩٧٨، ص ٣٣.

(٦) ستيفن اولمان: **دور الكلمة في اللغة**. ترجمة: كمال محمد بشر. القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٦٩، حاشية (٦)، ص ٢٥. وتنطلق هذه المدرسة من القول بأن الإنسان قد قام أولاً بتكوين فكرة عقلية، ثم عبر عنها لغة؛ أي أن اللغة تعد فعلاً تالياً للتفكير، «إذ أن للشيء وجوداً في الأعيان أولاً، ثم في الأذهان، ثم في الألفاظ، بحيث ما لم يظهر هذا الأثر (أي العلم بالشيء الموجود) في النفس، (فإنه) لا يُنتظم لفظ يدل به على ذلك الأثر». انظر: الغزالي: **معيار العلم في فن المنطق**، طبعة حسين شرارة، بيروت ١٩٦٤، ص ٥٠ ـ ٥١. ويبّن أن هذه النظرة تتجاهل أن التفكير فعل يستحيل تماماً في غياب اللغة، فلعل توافر نظام لغوي ـ ولو في صورة بدائية تماماً ـ من أهم شروط التفكير اطلاقاً، وكذلك فإنه يستحيل دون التفكير ـ ولو في أبسط صوره ـ بناء نظام لغوي. وهكذا فإن النظر إلى المعنى الباطن خلف اللغة من جهة، واللغة ذاتها من جهة أخرى، على أن أحدهما تابع للآخر، يعد نظراً قاصراً يتعامى عن قصدية اللغة كفعل يحيل إلى ما خلفه من جهة، كما يتجاهل الطابع اللغوي للتفكير ـ إن صح هذا التعبير ـ من جهة اخرى.

(٧) زكريا إبراهيم: **مشكلة البنية**، (مكتبة مصر)، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٤٩.

(٨) روبرت ماجليولا: **التناول الظاهري للأدب**، ترجمة عبد الفتاح الديدي، مجلة فصول، المجلد الأول، العدد الثالث، ابريل ١٩٨١، ص ١٨٤.

وقد بدت هذه التوطئة في اللغويات الفلسفية ذات أثر بالغ في إسلاس قياد الباحث من البدء؛ وأعني أنها وجهت ـ من الوهلة الأولى ـ إلى رصد (الجوهري والضروري) القار خلف كل (مباشر). ومن هنا لم يقنع الباحث، مثلاً، بالقول بأن معنى لفظ (النبي) هو (المنبىء) من نبأ أو نبا، أو بالقول بأن معنى لفظ (الرسول) هو (المُرسَل) من رسل؛ ذلك المعنى المعجمي الفقير الذي يتبدى أمام الذهن مباشرة، بل آثر تركيز الانتباه على «المعنى المحايث، أو الباطن في البناء اللغوي». ذلك المعنى الذي لا تقوله الكلمات على نحو مباشر، ولكن لا يمكن الوصول إليه بعيداً عنها. فقد ظهر أن (اللفظ) يحيل إلى (الفكر) إلى حد يمكن معه ـ من خلال التحليلات اللغوية ـ فهم طبيعة الأنساق النظرية المختلفة بصدد النبوة، وتفسير اختلافها، بل والكشف أيضاً عن طبيعة ودور النبوة ذاتها.

بيد أن ثمة ملاحظة جوهرية اخرى ينبغي ألا تفوت، وهي أنه إذا كانت الدراسة اللغوية تضع المرء في مواجهة النسق أو الوجود الشامل الجوهري، فإن المنحدر الخطر يتمثل في التوقف عند مجرد ادراك هذا النسق الشامل والإنحصار داخله، بحيث ينتهي الأمر إلى صورية كاملة تؤدي إلى النظر إلى هذا النسق أو «الهيكل البنياني على أنه يمثل «شيئاً»، ولا يمثل تكويناً معيناً خاضعاً لفعل ما»[٩]. وهكذا يؤول مفهوم النسق ـ وهو الخطوة التي لا غنى عنها لإلتماس العلم وبنائه ـ إلى ضرب من ضروب الميتافيزيقا المعادية للعلم ويبدو أن ذلك تناقض لن يفكه غير الإلتجاء إلى مفهوم (التاريخ) الذي يكشف الآليات والشروط الإنسانية التي تتحكم في عملية تكوّن النسق. وإذن، فإن (التاريخ) هو عامل الإنتقال من صورية النسق إلى إظهار الفاعلية الإنسانية التي تحكمه. وهكذا تصنع الدراسة اللغوية في مواجهة (نسق شامل) يطرح التاريخ (تخليلاً تكوينياً) له، فينتقل به من (تجريد) الميتافيزيقا إلى (إنسانية) العلم، ومن هنا، فقط، وجب الإنتقال من بحث ما تعنيه النبوة إلى بحث تاريخها؛ أو الانتقال ـ في هذا الباب ـ من (الفصل الأول) ـ حيث معنى النبوة ـ إلى (الفصل الثاني) ـ حيث تاريخها.

(٩) روجيه جارودي: **نظرات حول الإنسان**، ترجمة يحيى هويدي، ص ٣٠٨.

الفصل الأول

«النبوة والنبي . . . دراسة لغوية»

«في الكلمة وحدها. . في اللغة وحدها تصبح الأشياء وتكون»(*)
(هيدجر)

أولاً (١) النبي . . اللفظة العربية:

تكاد تتفق جميع المصادر اللغوية والكلامية على أن لفظ (النبي) فيه ـ من حيث الإشتقاق اللغوي ـ احتمالان. (الأول) أن يكون اللفظ مشتقاً من النبأ وهو الخبر، فهو المنبىء، وقد سُمي به لإنبائه عن الله تعالى، فهو حينئذ فعيل بمعنى فاعل مهموز اللام[١]. وقال ابن بري: صوابه أن يقال فعيل بمعنى مفعل مثل نذير بمعنى منذر[٢]. كما يصح فيه معنى المفعول لأن الله هو الذي ينبئه[٣]. ولفظ (النبي) في اللغة مهموز، ويحتمل أن تكون همزته قد سقطت[٤] أو أنها أبدلت ياء[٥]، أو أنهم تركوا همزه كالذارية والخابية[٦]، أو أن يُخفف ويدغم[٧]، ومعروف أن الإبدال والإدغام لغة فاشية عند العرب[٨]. وجمع لفظ (النبي) نُبّاء، ويقول الجوهري إنه يجمع (أنبياء) لأن الهمز لما أُبدل وأُلزم الإبدال

(*) نقلاً عن: مارجوري جرين: هيدجر، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، بيروت ١٩٧٣، ص ١١٠٠

(١) التهانوي: **كشاف اصطلاحات الفنون**، (طبعة كلكته) الهند ١٨٩٢، مجلد ٢، ص ١٣٥٨.

(٢) ابن منظور المصري: **لسان العرب**، (المؤسسة العربية للتأليف والانباء والنشر)، القاهرة ١٩٦٦، جـ ١، ص ١٥٦.

(٣) محمود الشرقاوي: **الأنبياء في القرآن الكريم**، دار الشعب، القاهرة، ١٩٨٢ ص ٩.

(٤) البغدادي: **اصول الدين**، استانبول، الطبعة الأولى، ١٩٢٨، ص ١٥٣.

(٥) محمود الشرقاوي: **الأنبياء في القرآن الكريم**، ص ٩.

(٦) محمد بن أبي بكر الرازي: **مختار الصحاح**، ترتيب محمود خاطر، القاهرة ١٩٧٦، ص ٦٤٢.

(٧) السيد السند: **شرح المواقف** (للإيجي)، (طبعة بولاق)، القاهرة ١٢٦٦ هـ، ص ٥٤٥.

(٨) أحمد بن محمد الفيومي: **المصباح المنير**، تحقيق عبد العظيم الشناوي، (دار المعارف بمصر)، القاهرة ١٩٧٧، ص ٥٩١.

جُمِعَ جَمع ما أصل لامه حرف العلة (كعدو) جمعه أعداء[9]. أما الإحتمال (الثاني) فهو أن يكون أصل لفظ (النبي) غير الهمز، فهو مأخوذ من (النبوة أو النباوة) وهي الإرتفاع عن الأرض[10]، يقال تنبى فلان إذا ارتفع وعلا، وهو فعيل من النبوة بمعنى مفعول، والجمع أنبياء، وحينئذ يكون معناه الذي يشرف على سائر الخلق، والرفيع المنزلة عند الله[11]. فلفظة (النبي) تفيد الرفعة، «ولا يقع فيها تخصيص من جهة اللغة، لأنها تستعمل في كل رفعة، و(لكنها) صارت في الشريعة والتعارف مستعملة في رفعة مخصوصة، حيث لم يُجوّز السمع حصولها إلا للرسول»[12].

وقد تباين موقف المتكلمين من هذين الإحتمالين، فأجمع الأشاعرة ـ إتساقاً مع نسق

---

(٩) ابن منظور المصري: لسان العرب، جـ ١، ص ١٥٦.

(١٠) محمد بن ابي بكر الرازي: مختار الصحاح، ص ٦٤٤.

(١١) أبو الثناء الأصفهاني: شرح طوالع الأنوار، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٢٣ هـ، ص ١٩٨.

(١٢) القاضي عبد الجبار الهمذاني: المغني في أبواب التوحيد والعدل، جـ ١٥، (التنبؤات والمعجزات)، تحقيق محمود الخضيري، محمد محمود قاسم، القاهرة ١٩٦٥، ص ١٤ ـ ١٦. فالثابت أن لفظة (نبي) سواء كان اشتقاقها من (النبأ)، أو من (النباوة) يحظر تماماً حصولها إلا للرسول، وبذلك يبدو أن اللفظة (نبي) قد تعرضت لما تتعرض له اللفظة أحياناً من فرض قيود دقيقة حول إستعمالها، تبلغ حد الحظر، إذا ما ارتبطت بمسألة دينية، «فقد كان البدائي يفرض حظراً تاماً على الكلمة إذا ما اتصلت بالمقدس Totem، وهذه العادة ليست مقصورة بحال على المجتمعات البدائية، فهي معروفة في كل البيئات وفي كل أنواع الحضارات بمستوياتها المختلفة. حيث انتشرت في ديانات مختلفة منها البرهمية واليهودية والإسلام والمسيحية، إذ فُرِضَ حظر الاستعمال هذا، على اللفظ اللاتيني Verbum ـ أي الكلمة ـ وذلك بمجرد اكتسابه صبغة دينية في الفصل الإفتتاحي من انجيل القديس يوحنا: «في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله» يوحنا: ١، ١، بحيث لم يعد من المستطاع استعماله في معان دنيوية». انظر: ستيفن أولمان: دور الكلمة في اللغة، (سبق ذكره) ص ١٧٤ ـ ١٧٧. وقد رأى المعتزلة في هذه العادة المتعارف عليها ما يكرس الانفصال بين (الإلهي) من جهة، وبين (الإنساني) من جهة أخرى. وذلك حين أظهروا السر في انصراف لفظ (الخالق) إلى الله سبحانه دون الإنسان، فقالوا إن (العرف والتعارف) هو الذي قصر هذا اللفظ على الذات الإلهية، كما قصر عليها لفظ (رب) حتى ينتفي الإيمان بربوبية سواه. ولما كان مرجع ذلك إلى (العرف والتعارف)، فإن لا مانع ـ على الحقيقة ـ يمنع من وصف غيره سبحانه بالخلق. انظر: محمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٨٢، ص ٧٢. فبدا وكأن الإنقسام بين الله والإنسان قد نشأ عن (العرف) ـ بما هو خبرة انسانية مشتركة، ولا وجود له على الحقيقة، وهذا ما تؤكده تجربة اللغة العذراء التي لم تثقلها خبرة العرف بعد.

شامل ينتظم بناءهم النظري ـ على تأكيد اشتقاق لفظ (النبي) من النبأ، أي الخبر، اذ (النبي) ـ عندهم ـ هو المنبىء واشتقاقه من النبأ[١٣]. وقد غالى (الجويني) في تأكيد ذلك الإشتقاق حين أطلق على (النبوة) اسم (النبوءة)[١٤]، باعتبار أن النبي هو المنبىء من النبأ. ولا يعني ذلك ـ بالطبع ـ أن الأشاعرة قد منعوا البتة الإحتمال الثاني للإشتقاق من (النباوة). إذ الأمر غير ذلك تماماً، وجل ما في الأمر، أن الأشاعرة قد تبنوا الإشتقاق الأول ـ من النبأ ـ لأنه يتسق ورؤ يتهم الشاملة للنبوة، أو النسق القار خلف الاستخدام اللغوي. ولا يتضح ذلك إلا في مواجهة المعتزلة الذين لم يوافق غالبيتهم ـ خضوعاً لمقتضيات نسق مغاير ـ على رد لفظ (النبي) إلى (النبأ)، فإنهم قد أوقفوا رد لفظ (النبي) إلى النبأ على شرط همزها، «فأما إذا هُمزت فهي مأخوذة من الانباء والإخبار والإعلام»[١٥]. ولما كان «النبي قد أنكر الهمز بالرغم من جوازه لغة، إذ لا شبهة في هذه القراءة، أعني بالهمز، لأنها ظاهرة كظهور القراءة من غير همز. . فاعلم أن لفظة (النبي) تفيد الرفعة، وهي مأخوذة من النبوة أو النباوة»[١٦].

وقد ترك هذا التباين ـ المتعلق بالإشتقاق اللغوي ـ أثره على موقف كل فريق منهما من التعريف الاصطلاحي للنبوة. ذلك أنه يمكن ـ قياساً على التباين اللغوي بين الفريقين ـ التمييز بين تعريفين اصطلاحيين للنبوة، (الأول) يرى فيها (هبة واصطفاء)، والآخر يرى فيها (رفعة وارتقاء)[١٧]. وقد ذهب كل فريق إلى تبني رؤ ية اصطلاحية للنبوة

---

(١٣) البغدادي: اصول الدين، ص ١٥٣، الأصفهاني: شرح طوالع الأنوار، ص ١٩٨، السيد السند: شرح المواقف، ص ٥٤٥.

(١٤) الجويني: الإرشاد، تحقيق محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم عبد الحميد، (مكتبة الخانجي)، القاهرة، ١٩٥٠، ص ٣٠٢.

(١٥) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ ١٥، ص ١٤.

(١٦) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ ١٥، ص ١٤، فإنه نقل عن (أبي هاشم الجبائي) أن اعرابياً نادى الرسول: «يا نبيء الله». فقال له الرسول: «لست بنبيء الله» وإنما أنا نبي الله».

(١٧) أظهر كل من الفكر المسيحي والفكر اليهودي ـ في العصر الوسيط ـ وضعاً مشابهاً لهذا الوضع الثنائي لمسألة النبوة عند المتكلمين. بل وقد لاح قدر من التماثل بين رؤ ية كل منهما ـ بصدد هذه المسألة ـ والرؤ ية الاعتزالية، فقد تساءل القديس توما الأكويني عما إذا كانت النبوة معرفة أم معجزة؟ وانتهى إلى أنها تقوم ـ أولاً ـ في المعرفة ثم المعجزة. انظر: ميخائيل ضومط: توما الأكويني، (المطبعة الكاثوليكية)، بيروت ١٩٥٦، ص ١١٥. أما موسى بن ميمون ـ الذي يعد أحد جسور الوصل الحضاري بين الشرق والغرب ـ فقد انتهى بصدد المسألة ذاتها إلى آراء ثلاثة، تكاد أن تكون رجعاً=

تتسق ورؤيته اللغوية لها، أو العكس. فإنحاز الأشاعرة - اتساقاً مع ردهم لفظة (النبي) - لغة - إلى النبأ والخبر - إلى تعريف النبوة - إصطلاحاً بأنها «موهبة من الله تعالى ونعمة منه إلى عبده، وهي قول الله تعالى لمن اصطفاه من عباده: أرسلناك وبعثناك وبلِّغ عنا»[١٨]. إنها هبة من الله، وليست معنى يعود إلى ذات النبي ولا إلى عرض من أعراضه، استحقها بكسبه وعمله[١٩]. ذلك أنه لا يشترط في الإرسال شرط من الأحوال المكتسبة بالرياضات[٢٠]. وكأن النبوة حين تكون (انباءاً وإخباراً) لا يقتضي الأمر أكثر من أن يصطفي الله من عباده من يشاء، ويرسله بهذ الخبر، فإن جوهرها - أي النبوة - (قولاً) وليس (فعلاً). وذلك لكونها «ترجع إلى قول الله تعالى لمن يصطفيه «أنت رسولي»؛ ولا تؤول إلى صفات الأفعال»[٢١]. والنبوة، إذ تكون - في الاصطلاح - مجرد (قول)، فإنه لا بد من ردها - في اللغة - إلى الإنباء والإخبار. وأما إذا كانت النبوة - على العكس - (صفة لفعل)، فإن ردها - لغة - إلى الإنباء والإخبار، يقوض الإتساق المنطقي بين ضربي المعنى (اللغوي والإصطلاحي)، فينقطع بينهما التواصل ويختل الانتقال. وهنا يتبدى الخلاف[٢٢]

= وصدى لما ساد الأوساط الفكرية الإسلامية. (الأول) هو رأي العوام الذين يعتقدون أن الله يختار من يشاء من الناس فيبعثه نبياً، ولا فرق بين أن يكون هذا الشخص حكيماً أو جاهلاً، عجوزاً أو صغيراً، و(الثاني) هو رأي الفلاسفة القائل بأن النبوة ملكة انسانية خالصة بلغت أقصى كمالاتها، و(الثالث) - وهو ما يفضله ابن ميمون يرى أن النبوة غير ممكنة دون تربية وتدريب، وبذلك توجد الإمكانية على التنبؤ التي تحولها ارادة الله من القوة إلى الفعل. انظر:

M. Maimanides: **The guide far the preplexol,** trans by, M. Fridlander, New York, 1956, PP. 219-220

(١٨) أبو الثناء الأصفهاني: شرح طوالع الأنوار، ص ١٩٩.

(١٩) الآمدي: غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، (المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية)، القاهرة، ١٩٧١، ص ٣١٧.

(٢٠) السيد السند: شرح المواقف، ص ٥٤٥.

(٢١) الجويني: الارشاد، ص ٣٥٥.

(٢٢) يكتسب الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة - بصدد تعريف النبوة - دلالته الأعمق من الخلاف بينهما حول التصور الأساسي لعلم الكلام. فقد انطلق الأشاعرة في بنائهم للعلم، من أن (الله) هو المفهوم الأساسي - أو الأوحد - الذي يتأسس حوله العلم بأكمله، فجاء العلم - بأسره - اجتراراً كاملاً لهذا المفهوم، حتى ليلوح أن العلم لا يقدم إلا تصوراً لعالم ليس فيه إلا الله. ومن هنا أظهروا عجزاً بالغاً فيما يتعلق بإمكانية تصور أي جدل بين الله والإنسان، يمكن بناء العلم بدءاً منه. وقد كان هذا ما أمكن المعتزلة إدراكه، فنأوا بالعلم عن أن يكون اجتراراً (لله) فقط. لأن الله غني عن العالمين - ومضوا إلى أن الإنسان هو مناط العقائد وغايتها، وهكذا أدركوا بنية العلم في الجدل بين الإلهي =

بين الأشاعرة والمعتزلة الذين نظروا ـ أعني المعتزلة ـ إلى النبوة على أنها تمثل ـ في الإصطلاح ـ (صفة لفعل)، ولذا فإنها ـ لغة ـ تكون (رفعة وإرتقاء)، لا (هبة وإصطفاء). إنها «رفعة مخصوصة يستحقها الرسول إذا قَبل الرسالة وتكفل بأدائها والصبر على عوارضها»[٢٣]. وهكذا أكد عبّاد بن سليمان المعتزلي أن النبوة هي «جزاء على عمل»[٢٤]، وناصره ـ في ذلك ـ الجبائي، وإن كان قد خفف بعض الشيء من تطرفه، بقوله «إن النبوة ثواب على عمل ونتيجة لمجاهدة واصطفاء الله لأنبيائه، وإختصاصه إياهم بالنبوة»، وهو بهذا يلتقي مع الفلاسفة[٢٥]، ولكن يضيف ـ متفقاً مع أهل السنة ـ أن النبوة يجوز أيضاً أن تكون ابتداءاً، وقد أخذ المعتزلة المتأخرون بهذا التوفيق[٢٦]. وإذ جعل المعتزلة النبوة ـ في الإصطلاح ـ (صفة لفعل) وجزاءاً على عمل، بحيث تأدوا إلى أنها (رفعة مخصوصة) يستحقها الرسول لفعل مخصوص، فقد لزمهم الأخذ بمفهوم لغوي يتسق ومنحاهم الإصطلاحي، ولذلك وقفوا مع رد لفظة (النبي) ـ لغة ـ إلى (النبوة والنباوة) بمعنى الارتفاع، وذلك كي تفيد اللفظة (الرفعة والإرتقاء) ـ في اللغة والإصطلاح معاً ـ وبشكل يصبح معه الإنتقال بينهما غير مضطرب أو مختل.

= والإنساني. وهذا التمايز في بنية العلم ـ عند الفريقين ـ يرجع إلى الدور المتميز الذي لعبته التطورات الإجتماعية في بناء العلم وتطوره. وهذا ما سنشير إليه.

(٢٣) القاضي عبد الجبار: **المغني**، جـ ١٥، ص ١٦.

(٢٤) الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (النهضة المصرية)، القاهرة ١٩٥٠، جـ ٢، ص ١٢٢.

(٢٥) عارض الفلاسفة القول بأن النبوة هبة وإصطفاء، لأنهم عدُّوها جزءاً من الإبستمولوجيا، فإنها «أكمل المراتب التي يبلغها الإنسان بقوته المتخيلة . . (بحيث يمكن لأي انسان) ـ كانت قوته المتخيلة قوية وكاملة جداً، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولي عليها استيلاء يستغرقها بأسرها، ولا أخدمتها للقوة الناطقة ـ أن تكون له نبوة بالأشياء الإلهية». «انظر: الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، طبعة محمد علي صبيح، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٦٨ ـ ٦٩. وبالرغم من أن قدراً من الخلاف يظهر بين المعتزلة ـ الذين رفضوا القول بأن النبوة (هبة وإصطفاء)، بدءاً من تحليلاتهم لتعريف النبوة لغة وإصطلاحاً ـ، وبين الفلاسفة ـ الذين أسسوا رفضهم للإصطفاء في النبوة على جدار ابستمولوجي ـ إلا أنه يبدو خلافاً ظاهرياً فقط، حيث يكشف التحليل عن أن الموقف من (الإنسان) كان أساس الرفض في الحالين.

(٢٦) إبراهيم مدكور: **في الفلسفة الإسلامية. منهج وتطبيق**. (دار المعارف بمصر) القاهرة ١٩٧٦، الطبعة الثالثة، جـ ١، ص ١١٠.

وإذن، فقد بان أن مسألة تعريف النبوة تُظهر نوعاً من الإحالة المتبادلة بين اللغة والإصطلاح، بحيث يحيل (تحليل لغوي) معين إلى تبني (مفهوم إصطلاحي) بعينه، والعكس أيضاً. وليس من شك في أن هذه (الإحالة المتبادلة) بين اللغة والإصطلاح، ليست مجرد عمل أحرزته الصدفة وأظهره الحظ، بل إنها - بالأحرى - عمل يجد تفسيره ومغزاه في إطار انتمائه إلى نسق شامل - أو كلية متجانسة - من التصورات، التي تؤلف مضمون علم الكلام. وبعبارة أخرى، لا تنفك هذه الإحالة بين (تحليل لغوي) وبين (مفهوم اصطلاحي) عن الإشكالية الأساسية في علم الكلام؛ أعني إشكالية العلاقة والحدود القائمة بين دوائر الوجود (الله - والعالم - والإنسان). تلك الإشكالية التي لا يمكن البتة تفسير التباين بين الأنساق النظرية داخل العلم نفسه إلا بدءاً منها[٢٧].

---

(٢٧) إن النَسَق الأشعري - مثلاً - يند عن التفسير في غياب إدراك واضح لحقيقة انتفاء الحدود والعلاقة بين دوائر الوجود الثلاث (الله - والعالم - والإنسان) عند الأشاعرة. وكان ذلك بقصد إفساح المجال أمام سيادة (المطلقات الإلهية)، إلى الحد الذي أصبح معه وجودُ (العالم والإنسان) وجوداً فارغاً هشاً بلا قوام. فإن الوجود الحق (الله) لا يظهر - في النسق الأشعري - إلا في عالم لا يفلت من قبضته، أو بالقياس إلى (إنسان) يبدو بإزائه كريشة في مهب الريح. وذلك في حين ادرك المعتزلة أن نزع الموضوعية عن (العالم)، وحرمان (الإنسان) من الحرية، قد يحيط وجود (الله) ذاته بظلال الخطر. ولهذا مضوا إلى أن الوجود الحق (الله) لا ينكشف إلا في (عالم) يتصف بالضرورة والموضوعية، ويؤكد حرية (الإنسان) وفعاليته، حتى بدا وكأن (العالم والإنسان) يعدان بمثابة مقدمة ضرورية لفهم (الذات الإلهية) نفسها حقاً. وذلك ما يؤكده أصلي التوحيد والعدل، (فالأول) تأكيد لموضوعية العالم وضرورة قوانينه في إطار الدفاع عن التنزيه المطلق للذات الإلهية. و(الثاني) دفاع عن حرية الإنسان وفعاليته في إطار الكشف عن عدل الله. ومن هنا تبلور مفهوم (الحد والعلاقة) بين دوائر الوجود الذي يلعب دوراً هاماً في صياغة النسق الاعتزالي.

وهكذا أدرك المعتزلة (الله) - لا بإدراك مباشر كما فعل الأشاعرة - ولكن من خلال وساطة (العالم والإنسان) فكشفوا بذلك عن قناعة - وإن كانت لا واعية - مؤداها أن المعرفة المباشرة تعد من اكثر صور المعرفة فقراً وتجريداً، لأنها «تجعل أي مضمون يندرج تحتها أحادي الجانب». انظر هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية: ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، بيروت، ١٩٨٣، ص ٢٠٥. في حين يمثل التوسط اثراءاً هائلاً للمضمون لأنه يعني: «أن نتخذ من شيء نقطة بداية نسير منها إلى شيء آخر، بحيث يكون وجود هذا الشيء (الثاني) متوقفاً أو معتمداً على وصولنا إليه من خلال شيء آخر متميز عنه». انظر: المصدر السابق، ص ٦٦. ولهذا «فإن المعرفة المباشرة بالله لا تسير أبعد من القول بأن الله موجود، أما أن تقول لنا ما هو، فذلك فعل من أفعال الإدراك يتطلب توسطاً». انظر: المصدر السابق، ص ٢٠٥. وهكذا «نجد أن معرفة الله، هي في طابعها الحق تتضمن توسطاً». انظر: المصدر السابق، ص ٦٦، ويبدو أن ذلك هو ما أدركه المعتزلة بالضبط.

والحق أن التباين حول تعريف النبوة لغة وإصطلاحاً ـ وبالتالي ما بينهما من إحالة ـ يكتسب دلالته الجوهرية، لا من ذاته، بل من التباين بين الأنساق القارة خلف الإستخدام اللغوي. فالأشاعرة ـ اتساقاً مع بنائهم النظري الذي يقوم على سيادة (المطلقات الإلهية) ـ قد ردوا النبوة ـ إصطلاحاً ـ إلى اصطفاء يرجع إلى ارادة الله وقدرته المطلقة، ودونما نظر لفعل من الإنسان. فبدا الفعل الإلهي ـ من ثم ـ بلا مبرر أو غرض، وانتفت عنه الحكمة والغائية وتُرِك نهباً للعبث والعشوائية[٢٨]. فإنه ليس «لما يقدر عليه (الله) كل ولا غاية»[٢٩]. وهكذا ينتهي نسق (المطلقات) الأشعري إلى تقويض (المطلق) نفسه. وذلك بوصم فعله بالعبث والخلو من الحكمة والغاية. وبالرغم مما ينطوي عليه هذا القول من مفارقة يعكسها التناقض بين ما قصد إليه الأشاعرة، وبين ما انتهوا إليه بالفعل، فإن ذلك ليس بالغريب على نسق نظري قام على تصور أحادي مغلق (للذات الإلهية)، وبشكل بدت معه وكأنها تفعل في خلاء أو في عالم لا قوام له على الأقل، فجاء فعلها خلواً من المنطق والحكمة، لأنه لا يتحدد ولا يرتبط بشيء البتة. ومن هنا فإنه يبدو، وكأن إنكار العالم ـ كبعد يلعب دوراً في قصور الذات الإلهية ـ يجعل من هذه الذات مجرد وجود بلا مضمون[٣٠]. وقد تنبه المعتزلة لذلك ـ فيما يبدو، وهكذا اجتهدوا في ادراك (الذات الإلهية) من خلال وساطة (العالم والإنسان)، وانتهوا ـ من ذلك ـ إلى بلورة مفهوم (الحد)، وعلاقة الجدل بين دوائر الوجود[٣١] (الله ـ والعالم ـ والإنسان). واتساقاً مع هذا

(٢٨) ولكن يبدو أن الأشاعرة قد أدركوا أن عدم تبرير الاصطفاء الإلهي للنبي، بشيء غير إرادة الله المطلقة، ينتهي إلى مأزق يتمثل في القول بعشوائية الفعل الإلهي وخلوه من الحكمة، فذهبوا إلى أن «الأقل قبولاً عند العقل أن يُقال ان هذه الهبة من الله (هبة النبوة) يمكن أن يتعرض لها أي مخلوق إتفق، إذ لا بد لهذا المخلوق من مران وحسن إعداد». انظر: طه الدسوقي: نظرية النبوة في الإسلام، القاهرة ١٩٨١، ص ٧. ولكنهم ـ مع ذلك ـ اصروا، تمشياً مع رد كل شيء إلى الله، على رد ذلك المران وحسن الإعداد إلى فعل من الله، لا من الإنسان، فانتهوا إلى حيث بدأوا. إذ يبقى السؤال: لماذا يختص الله بعنايته وحسن اعداده أفراداً دون غيرهم يؤهلهم لتلقي هبة النبوة؟

(٢٩) الأشعري: مقالات الإسلاميين، جـ ١، ص ٢٢٤.

(٣٠) اشرنا ـ فيما سبق ـ إلى ما قاله (هيجل) من أن المعرفة المباشرة بالله ـ دون توسط ـ لا تسير أبعد من القول بأن الله موجود فقط. انظر حاشية (٢٧)، الصفحة السابقة.

(٣١) المقصود من ذلك أن كل دائرة من الثلاث لا تتحدد ولا تكتسب هويتها الحقة إلا من خلال علاقتها بالدائرتين الأخريتين، فالإنسان ـ مثلاً ـ لا يكتسب هويته إلا في مواجهة (الله والعالم). وقد أدرك (الله) نفسه، أنه لا يُعرف حقاً إلا من خلال وساطة ما. هذا ما أكده الحديث القدسي القائل «كنت=

الإدراك ـ الذي قام عليه النسق الاعتزالي، لم يرد المعتزلة النبوة إلى اصطفاء تقوم به إرادة الهية، لا يبررها شيء خارجها، بل اكتشفوا (حداً) يفسر هذا الإصطفاء، حين ردوه إلى عمل وإستعداد سابق تكون (النبوة) ثواباً عليه. وهكذا النبوة ـ عندهم ـ (صفة لفعل) أو (جزاءاً على عمل). وبذلك نأوا بالفعل الإلهي عن العشوائية. فبدا وكأن اكتشافهم (للفاعلية الإنسانية) كمدخل لفهم (الفعل الإلهي) يعد بمثابة كشف عن غائية الفعل الإلهي وحكمته. وليس من شك في أن هذه النتيجة تتفق وبنية نسق أدرك (الذات الإلهية)، لا مباشرة، بل بتوسط (العالم)، فبدت هذه الذات ذاتاً تفعل في عالم له قوامه ووجوده، ولذا جاء فعلها مرتبطاً بشيء ومبرراً بغائية ما [٣٢].

وإذا كان (المفهوم الإصطلاحي) للنبوة يرتبط ـ كما وضح ـ بنسق أشمل من التصورات يكمن خلفه، فإن (التعريف اللغوي) للنبوة لا ينفك ـ بالمثل ـ عن هذا النسق. وذلك هو ما يفسر الإحالة المتبادلة بينهما. ففي عالم رأى الأشاعرة أنه لا يبدو فيه غير الله ـ بحيث تصبح (النبوة) فعلاً خالصاً من الله يتمثل في قوله ـ دونما مبرر ـ لواحد من عباده «أرسلناك فبلِّغ عنا» ـ فإن النبوة لغةً ترتد إلى مجرد الإنباء والإخبار. أما في عالم رأى فيه المعتزلة فاعلية الإنسان تتجلى إلى جانب الفاعلية الإلهية ـ بحيث تصبح النبوة جزاءاً (إلهياً) على فعل (إنساني) مخصوص ـ فإن النبوة لغةً ترتد إلى (النباوة) بمعنى الرفعة التي تفيد الخصوصية.

بات واضحاً ـ إذن ـ أن تباين الرد اللغوي (للنبي) إلى (النبأ) عند الأشاعرة و (النباوة) عند المعتزلة، يتبدى عن تباين أعمق في التصور المهيمن على البناء النظري

= كنزاً مخفياً. فأحببت أن أُعرف، فخلقت الخلق، فبه عرفوني». وهكذا يتحدد كل طرف عبر الآخر. ولعل أهم ما يترتب على القول بعلاقة الجدل، هذه بين دوائر الوجود، هو رفض النظر إلى وجود (العالم والإنسان)، على أنه وجود عابر أو عارض، وذلك بعد أن أصبح هذا الوجود (العالم والإنسان) مدخل للكشف عن وجود الله ذاته. وبهذا اكتسب قدراً من الضرورة يتوازى مع الدور الذي يلعبه في الكشف عن وجود الله، الذي هو ضروري بالطبع.

(٣٢) لعل من المفارقات العجيبة ان الدفاع عن (الله) من خلال الإنكار التام لكل من (العالم والإنسان) قد انتهى بالأشاعرة إلى عشوائية مطلقة جعلت الوجود الإلهي ذاته مهدداً بالإنكار بعد أن أفرغته من كل مضمون. في حين أن الدفاع عن (العالم) واتخاذه مدخلاً لفهم (الوجود الإلهي)، قد انتهى بالمعتزلة إلى الكشف عن المضمون الحقيقي للذات الإلهية. وكأن من فقدوا (العالم) لا يمكن أن يبلغوا عتبات (الله) وهذا هو جوهر الدرس الاعتزالي. وما أحوجنا إليه.

لكلا الفريقين. إلا أن البحث في دلالات الجذر اللغوي (نبأ ـ نبا) للنبأ والنباوة يتجاوز هذا التباين ـ هذا مع التجاهل المؤقت لحقيقة اختلاف الأبنية النظرية المهيمنة على هذا التباين ـ إلى الكشف عن مستوى أعمق من المعنى يمسك باللفظتين معاً في وحدة. أي أن (المجال الدلالي)[٣٣] يتجاوز التباين اللغوي الظاهر إلى الكشف عن وحدة خفية يظهرها المعنى الأعمق.

(٢) المجال الدلالي للفظة (النبي):

يكشف البحث في دلالات الجذر اللغوي للفظة (النبي) وهو (نبأ ـ نبا) عما ينطوي عليه هذا الجذر من عنصر حركي يصعب إنكاره. إذ تشير كل دلالات هذا الجذر تقريباً إلى حركة تحدث وانتقال يتم، (فنبا الشيء) ـ مثلاً ـ تعني ارتفع وتجافى وتباعد (وليس هناك ارتفاع وتباعد دونما حركة)، ونبأ ـ ينبأ ـ أي خرج من أرض إلى أخرى، ونابأ القوم أي تباعد عنهم، والنبأ هو الخبر لأنه يأتي من مكان إلى مكان آخر، والنبي هو الخارج من مكان إلى مكان[٣٤]، ويقال: نبأت البذرة أي صارت نباتاً.. الخ. وليس من شك أن عنصراً حركياً يبدو ظاهراً في معاني «الخروج والإرتفاع والتباعد والصيرورة» وهي كلها دلالات الجذر المشار إليه. وبما أن (النبوة) أيضاً لفظ مشتق من هذا الجذر، فلا بد أنها تنطوي ـ من حيث انتمائها إلى نفس المجال الدلالي ـ على هذا الجوهر الحركي[٣٥].

---

(٣٣) يُقصد بالمجال الدلالي تنظيم المادة المعجمية في إطار «مجموعات من الوحدات الدالة التي تتشابك عناصرها ويحدد بعضها البعض الآخر وتكتسب قيمة من وضعها داخل الكل الذي يسمى بالمجال الدلالي، ويعتمد هذا المجال على علاقات التداعي والتقابل والتشابه التي تتجاوز بكثير علاقات التضـاد والترادف المطروقة عادة في المعاجم، وتتمثل أهمية المجال الدلالي في الكشف عن قواعد الأبنية الثقافية». انظر: صلاح فضل: نظرية البنائية في النقد الأدبي، (مكتبة الأنجلو المصرية)، القاهرة ١٩٧٨، ص ١٩٣.

(٣٤) ابن منظور: **لسان العرب**، جـ ١، ص ١٥٧، وأيضاً: **قاموس المنجد في اللغة والأعلام**، بيروت، بدون تاريخ، ص ٨٧٤، وأيضاً: محمد الرازي: **مختار الصحاح**، ص ٦٤٤، وأيضاً: أبو الثناء الأصفهاني: **شرح طوالع الأنوار**، ص ١٩٨.

(٣٥) قد يكون ذلك هو ما قصده السير هاملتون جب وهو بصدد المقارنة بين حركة التاريخ الإسلامي وحركة التاريخ الأوروبي، فكلاهما ـ على حد قوله ـ قام على أنقاض الامبراطورية الرومانية في حوض البحر الأبيض المتوسط، ولكن بينهما فرقاً أصيلاً. فبينما خرجت أوروبا على نحو متدرج لا =

ولما كانت أي (حركة) تكشف عن انتقالٍ من حالة إلى أخرى. فإن النبوة ـ بوصفها (حركة) ـ تكون بمثابة كشف عن انتقال الوجود الإنساني من حالة ـ استنفد فيها قدرته على الحياة الحقة ـ إلى حالةٍ أخرى تنبثق عن أشكال أكثر تطوراً وحياة. وهذه النقلة التي حققتها النبوة في الوجود لا تتم إلا في الزمان، فإنه لا حركة إلا في زمان، وهكذا تحيلنا الطبيعة الحركية للنبوة إلى طبيعتها الزمانية. ولكن أي نوع من الزمان هذا الذي يشكل جزءاً من طبيعة النبوة؟ أيكون زماناً مطلقاً يتفق وطبيعة الألوهية التي تجود بالنبوة؟ أم أنه زمان نسبي يتفق وطبيعة البشر الذين تصبح النبوة دونهم خطاباً لا معنى له؟. إن اجابة تتبنى أياً منهما تمثل مأزقاً حرجاً، لأنه لو كان الزمان الماثل في طبيعة النبوة زماناً مطلقاً لكانت النبوة ـ تبعاً لذلك ـ ظاهرة لا نهائية مطلقة. وهو قول يتعارض مع حقيقة تناهي النبوة، إلى جانب أنه يتجاهل الأبعاد التاريخية والاجتماعية التي تعكسها النبوة. أما إن كان هذا الزمان زماناً نسبياً انسانياً، فلا بد أن يتبع ذلك القول بأن النبوة ظاهرة جزئية نسبية. وإلى جانب ما ينطوي عليه ذلك من تشكيك في مصدرها، فإنها لو كانت كذلك حقاً، لكانت ظاهرة لا معقولة نتجت عن ضرب من ضروب الصدفة والحظ، لأنها تفتقر ـ والحال كذلك ـ إلى الكلي الذي يعقلنها ويفسرها «والفكر ينشد باستمرار شيئاً ثابتاً ودائماً، متعيناً بذاته، ويتحكم في الجزئيات، ويعد هذا الكلي، الذي لا تستطيع الحواس أن تدركه، هو الجانب الماهوي والحقيقي، أما الجزئي فهو العابر اللامعقول»[٣٦]. وهكذا بان أن الزمان الماثل في طبيعة النبوة ليس بالمطلق أو النسبي. ولذا فإننا أمام احدى نهايتين:

إما إنكار الطابع الزماني للنبوة أو البحث عن نوع آخر من الزمان يتجاوز كلاً من النسبي والمطلق. ولما كان إنكار الطابع الزماني للنبوة أمراً متعذراً لأنه إنكار لوجود النبوة ذاتها، فإن علينا البحث عن زمان يتجاوز قصور (النسبي والمطلق)، ولن يتيسر ذلك إلا بصهرهما معاً. والحق أن ذلك هو ما تصنعه النبوة فعلاً حين تصهر المطلق والنسبي في

= شعوري وبعد عدة قرون من الفوضى الناجمة عن غزوات البرابرة، انبثق الإسلام انبثاقاً مفاجئاً في بلاد العرب وأقام بسرعة تكاد تعز على التصديق في أقل من قرن من الزمن، امبراطورية جديدة في غربي آسيا وشواطىء البحر الأبيض المتوسط الجنوبية والغربية. انظر: هاملتون جب: دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة إحسان عباس (وآخرون)، بيروت ١٩٦٤، ص ٤. وهكذا اظهرت المقارنة الجوهر الحركي للنبوة الذي انعكس على المجتمع.

(٣٦) هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية ، ص٩٣.

هوية واحدة[٣٧]. ومن هنا «تنشطر إلى شطرين وتصبح مزدوجة فيكون لها داخل وخارج أو قوة وتبديها»[٣٨]. ولذا فإن النبوة ـ عند ابن عربي ـ «وجه من وجوه الحقيقة الإلهية الكامنة في (الأزل) تتجلى دورياً على الأرض في صورة نبي (حيناً بعد حين) حتى كان تجليها الأكمل في الحقيقة المحمدية»[٣٩]. إنها قوة في (الأزل) ـ دلالة على بعدٍ مطلق ـ تتجلى (حيناً بعد حين) ـ دلالة على بعدٍ نسبي ـ وذلك يؤكد جدلية النسبي والمطلق أو الداخل والخارج في قلب النبوة. فالنبوة ـ من حيث هي داخل أو قوة كامنة في الأزل ـ تنطوي على بُعْدٍ زمانيٍ مطلق يتمثل في نوع من العلم الأبدي يرثه العلماء عن الأنبياء دون انقطاع. فهي الصيرورة الأبدية للعلم حتى لتشبه مياه النهر التي علمنا هراقليطس أنها تتجدد أبداً أو أنها الشمس التي تتجدد كل يوم[٤٠]. ويتأكد هذا البعد المطلق من النبوة من حيث أنها حقيقة كلية لها تجلياتها الدورية ـ التي هي بمثابة صور وأشكال تاريخية للوعي بالعالم تند عن التفسير في غياب هذا الكلي. وبهذا تكون النبوة ـ رغم تجلياتها الدورية الجزئية ـ حقيقة كلية تكمن خلف هذه التجليات. وبتعبير آخر، تظهر النبوة إنحلال التناقض بين الكلي والجزئي. ويمكن القول بأن هذا المطلق الكامن في جوف النبوة يندرج في إطار ما يمكن تسميته (بميتافيزيقا النبوة) التي أفاض في دراستها فلاسفة الإسلام المتصوفة خاصة، وذلك بتأكيدهم على الحقيقة الباطنية المطلقة للنبي محمد (ﷺ) «الذي جرت سنته على أن يتصور في كل زمان بصورة أكملهم (أكمل البشر) ليعلي شأنهم ويقيم ميلانهم: فهم خلفاؤه في الظاهر وهو في الباطن حقيقتهم[٤١]».

(٣٧) يميز (صموئيل هولدهايم ١٨٠٦ ـ ١٨٨٠) رائد اليهودية الاصلاحية ـ بين جانبين في نبوة العهد القديم، أحدهما مطلق ومقدس، والآخر نسبي وتاريخي. انظر: عبد الوهاب محمد المسيري: **موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية**، (مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام)، القاهرة ١٩٧٥، ص ٤٥٢.

(٣٨) هيجل: **موسوعة العلوم الفلسفية**، ص ٩٣.

(٣٩) حسين مروة: **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ج ٢، دار الفارابي، بيروت ١٩٨١ (الطبعة الرابعة) ص ٢٧٩. وانظر أيضاً: القاشاني: **شرح فصوص الحكم**، (مكتبة الحلبي) القاهرة ١٩٦٦، الطبعة الثانية، فص (٢٧) ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧.

(٤٠) هيراقليطس: **جدل الحب والحرب**، ترجمة وتعليق مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة ١٩٨٠، شذرات ٦، ٩١، ص ٩٤ ـ ٩٦.

(٤١) عبد الكريم الجيلي: **الإنسان الكامل**، (مكتبة الحلبي) القاهرة ١٩٨١، الطبعة الرابعة، ج ٢، ص ٧٥.

«فالتصوف ـ بوجه عام ـ يظهر متعالياً فوق نطاق صور الوحي العملية، إذ أنه نزوع نحو الوحي بمعناه المطلق ـ ذلك الوحي الذي يكمن خلف صوره العملية ـ وهو أيضاً (أي التصوف) يقلل من قيمة مدونات (Records) الوحي، لا من أجل أن يحل وحيه الخاص محلها ـ فإنه لا يفعل ذلك من منظور النقد العقلي ـ بل ليعثر على الوحي الباطني وراء كل صور الوحي العملية»(٤٢).

ومن ناحية أخرى تنطوي النبوة ـ من حيث هي خارج أو تجليات دورية تظهر حيناً بعد حين ـ على بعدٍ زماني نسبي، وذلك من حيث أنها ترتبط ببناء تاريخي واجتماعي معين، بشكل يكون معه الوجود الإنساني المتعين في مظهره الاجتماعي والتاريخي موضوعاً لها. وهذا البعد النسبي الكامن في النبوة ـ وهو الذي يفسر النسخ في الشرائع والنبوات ـ يشكل ما يمكن أن نطلق عليه (أنثروبولوجيا النبوة) ـ وهو الميدان الذي اهتم بدراسته علماء الكلام خاصة المعْتزلة، إذ أن «الله يُتعبد بحسب المصالح، فإذا عُلم أن الصلاح في بعض الأوقات خلاف ما تقدم، تُعبِدَ بحسبه (أي بحسب الصلاح المخالف لصلاح سابق)، كما يفعل الأفعال بحسب المصالح»(٤٣).

وهكذا تمثل النبوة لحظة انحلال التعارض بين النسبي والمطلق وإنصهارهما في هوية واحدة. ولذا فهي تظهر توحداً في المقاصد بين الله والإنسان وتعبر عن اتفاق القصد الإلهي الذي يمثله الوحي مع حركة الروح الإنساني الشاملة، وبعبارة أخرى تمثل النبوة لحظة يكون فيها القصد الإنساني مضموناً لقصد إلهي. وبهذا يتجلى الدور الذي تقوم به النبوة في الكشف عن النزوع الإنساني لتجاوز ذاته في لحظة تاريخية معينة، بوصفه أيضاً نزوعاً إلهياً يهدف إلى نفس الغاية. وكأن النبوة تؤكد أن ما يريده البشر يتفق ومقاصد الله(٤٤).

---

(٤٢) Paul Tillich: **What is Religion,** New York, 1973. P. 107

(٤٣) القاضي عبد الجبار: **المختصر في أصول الدين.** (ضمن رسائل العدل والتوحيد) ج (١)، تحقيق محمد عمارة، القاهرة ١٩٧١. ص ٢٤١.

(٤٤) اذا كان هوسرل قد حاول القضاء على (الصورية) و(المادية) في الفكر الأوروبي من خلال (التحليل القصدي) للشعور، الذي رأى فيه بناءاً مكوناً من قالب noése ومضمون naeme، تقوم بينهما رؤية مزدوجة موجهة من أحدهما إلى الآخر. فإنه يمكن بالمثل القضاء على (الصورية) و(المادية) في الوحي بتحليله تحليلاً قصدياً يكشف عن (قالبه) و(مضمونه) والعلاقة المزدوجة بينهما. والحق أن=

وإذ تتضمن النبوة عنصراً حركياً يكاد أن يكون جوهراً لها، فإن (الثبات) - والحال كذلك - يكون نقيضاً لها. ولهذا فإن كل فكر ينحو بالنبوة أو بالوحي منحىً (ثباتياً) من خلال تحويلهما إلى عقائد وأبنية نظرية فارغة المحتوى، يعد فكراً قاصراً يناقض روح النبوة وجوهرها الحركي. وإذا كان هناك من تحولوا بفكرة «ختام الوحي وإنقطاع النبوة» إلى محاولة (تثبيت) ما هو قائم فكراً وواقعاً[٤٥]، مما أظهر تناقضاً حاداً بين جوهر النبوة

= فكرة (المقاصد) تعتبر من أهم مفاهيم علم اصول الفقه، وقد جعلها (الشاطبي) في كتابه (الموافقات) اساساً لبناء العلم، فتمكن بواسطتها من تجاوز الاختلاف بين المذاهب الفقهية الناشيء عن سوء فهم مقاصد الشارع (الله) أو عدم فهمها على الإطلاق. فهو يرى أنه في مقابل مقاصد الشارع، ثمة مقاصد للإنسان، وأن مقاصد الإنسان هي نفسها مقاصد الشارع. فإنه ليس للشارع مقصد من وضع الشريعة، وإنما قصد بها مصلحة الإنسان، وهذه المصلحة (الإنسانية) تتحقق بالمحافظة على مضمون الشرع (الإلهي). انظر:

فهمي محمد علوان: **فكرة المقاصد في علم أصول الفقه**، (ماجستير غير منشورة)، كلية الآداب، جامعة القاهرة ١٩٨٢، ص ٣٧ - ٤٧، وكذا

Hassan Hanfi: **Religious dialogue and revolution** Cairo 1977, P. 19.

(٤٥) يبدو أن الأبنية التي تبشر بمفهوم (الختام والإكتمال) تنتهي - نظرياً وتاريخياً - إلى التوتر بين تيارين متصارعين: (الأول) يكتفي في رؤيته لأي بناء نظري بتثبيته والاستغراق في الإطار الصوري الذي ينتظمه كاملاً، بشكل يغدو معه هذا الإكتمال نهاية مطلقة للبناء لا يمكن تجاوزها بحال. ولذا يقوم جهد الفكر في مجرد الاجترار الكامل، لهذا البناء الصوري على المستوى المعرفي، بل ويصبح التاريخ كله اجتراراً له. و(الثاني) يركز اساساً على ملاحظة أي بناء نظري في حركته. ولذلك فهو يتم اصلاً بالكشف عن الآليات الداخلية التي تحكم التطور الباطني للبناء. ولذلك لا يمثل الإكتمال هنا، نهاية مطلقة، بل نهاية مؤقتة بإمكان الفكر أن يتجاوزها إلى مستوى معرفي آخر. إذ يصبح الجهد الحقيقي للفكر، لا مجرد اجترار البناء، بل تمثّل آلياته الداخلية من أجل اقامة بناء مواز. ويبدو أن (الإسلام) لم يفلت من هذا المصير، فإن ثمة من ينظر إليه على أنه مجرد بناء صوري نهائي مكتمل لا يخضع لآليات التجربة التاريخية. وثمة - في المقابل - من يركز في فهمه للإسلام على آلياته الداخلية التي يمكن من خلال تمثلها الواعي، إعادة صياغة الحياة بجدة لا تتناهى. والحق أنه لم يكن الإسلام وحده الذي طاله هذا المصير، فقد حدث الإنقسام ذاته في اليهودية بين (تيار ارثوذكسي) يمثله (سمسون هيرش ١٨٠٨ - ١٨٨٨) ويرى في الوحي نقطة ميتافيزيقية ثابتة، ولهذا فإن التوراة وحي أزلي خارج التاريخ. وقد ترتب على ذلك إنكار القدرة على إحداث أي تغيير أو تطوير في الوضع الإنساني، بحجة أن عقل الإنسان ضعيف. وفي المقابل يوجد (تيار اصلاحي) يمثله (صموئيل هولدهايم ١٨٠٦ - ١٨٨٠) ويرى أن الوحي ليس مطلقاً خالصاً، بل هو مفهوم يعبر عن نفسه من خلال التاريخ. ولذلك فإنه لا يعني أكثر من أن الإنسان حامل للعقل فيما يرى هرمان كوهن (١٨٤٢ - ١٩١٨)، انظر: عبد الوهاب المسيري: موسوعة المفاهيم والمصطلحات =

(الحركي) من جهة، وبين (سكونية) التثبيت الذي ترتب على انقطاعها من جهة أخرى. فإن النبي الذي أشار إلى انقطاع الوحي وختام النبوة، هو نفسه الذي أشار إلى استمرارية الطابع الحركي للنبوة من خلال الدور الذي يقوم به «العلماء (الذين هم ورثة الأنبياء). فهم الذين ستكتسب ـ من خلالهم ـ النبوة عبر التاريخ جدة لا تنتهي[٤٦]. وإذن، فإن النبوة تنقطع (وحياً)، ولكنها تدوم (علماً)؛ بمعنى أن انتهاء النبوة يعني بدء العلم. ومن هنا فقط يُفهم القول: «إن مولد الإسلام ـ من حيث هو إشارة إلى ختام النبوة ـ كان مولداً للعقل»[٤٧]. فالأنبياء هم سفراء الله إلى خلقه، يعبرون عن المعاني ويفهمونها الناس بلغات مختلفة، لكل أمة ما تعرفها على قدر أفهامها، فإذا مضى الأنبياء لسبيلهم، خلّفهم العلماء والحكماء وقاموا مقامهم في ما كانوا يقولون ويفعلون، ويعلمون الناس الطريق[٤٨]. وهكذا يرث العلماء والحكماء النبوة لأن «العالم ما خلا قط عن الحكمة وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبينات»[٤٩]. وهذه النبوة التي يمثلها العلماء والحكماء هي «النبوة بوصفها علماً أبدياً يشع نوره باستمرار على الأرض سواء ظهرت في شخص معين أو ظلت كامنة عند الله، فالنبوة ـ بهذا المعنى ـ لا نهائية أو لا خاتمة لها»[٥٠].

= الصهيونية، القاهرة ١٩٧٥، ص ٤٥١ ـ ٤٥٢. وكذلك:
R. Saltzer: **Jewish people, Jewish thaught,** Macmillan, New York, 1980, P. 733.
وكذلك فإن الانقسام بين ما يسمى (دين المسيح) و (الدين المسيحي)، الذي ساد كتابات التنويريين في القرن الثامن عشر، يعكس مثل هذا التوتر. انظر: لسنج: دين المسيح، (ضمن مجموعة كتب أخرى للمؤلف نشرها وعلق عليها حسن حنفي في: **تربية الجنس البشري**، (دار الثقافة الجديدة)، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الأولى، ص ٢٩٨ ـ ٣٠٥.

(٤٦) في حديث للنبي (ﷺ) أنه قال «إن الله سيبعث على رأس أمتي كل مائة عام من يجدد لها دينها». وقد تحول هذا الحديث إلى صك للشرعية يرفعه كل أولئك الذين يفكرن للمسلمين بوصفهم أقواماً تعيش في التاريخ، لا خارجه.

(٤٧) محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، ترجمة عباس محمود، القاهرة ١٩٦٨، ص ١٤٤.

(٤٨) احمد محمد عوف: **خفايا الطائفة البهائية**، (دار النهضة العربية)، القاهرة ١٩٧٢، ص ٢٦.

(٤٩) السهرودي: **حكمة الإشراق**، طبعة طهران ١٣١٣ ـ ١٣١٦ هـ، ص ٢.

(٥٠) ادونيس: **الثابت والمتحول**، (دار العودة) بيروت ١٩٧٤، (الطبعة الأولى) ج ١ ص ٢٧٤. ومن هنا يفترق التصور الشيعي للنبوة عن التصورات التقليدية لها. إذ يعتقد الشيعة في نبوة لا نهائية مطلقة هي نبع العلم الأبدي الذي يورثه الأنبياء للعلماء ـ وهم الأئمة حسب المفهوم الشيعي ـ ولذا فإنهم يفرقون بين نبوة زمنية تاريخية انقطعت بوفاة النبي (ﷺ) وبين نبوة لا نهائية مطلقة. وقد استفاد منظرو الشيعة المعاصرون من هذا التمييز في بلورة فلسفة ايجابية، لا ترى في التاريخ إنقطاعاً، بل=

وخلاصة القول إن النبوة تنطوي - تبعاً لإنتمائها إلى مجال دلالي معين - على ما يجعل منها باعثاً للحركة والصيرورة في العالم، ولذلك فإن كل فكر يعمل على تكريس السكون في ميدان النظر أو العمل ينتهي - دون شك - إلى خيانة روح النبوة وجوهرها.

(٣) تطور دلالة لفظة (النبي):

يعني لفظ (النبي) - ضمن ما يعني - (الطريق). فالنبي هو «الطريق الواضح الخارج من مكان إلى آخر»(٥١). وقد ظل هذا المعنى قاصراً على الإستخدام في معاجم اللغة فقط إلى أن ظهر في كتب علم الكلام في مرحلة متأخرة، حيث قيل ان لفظ النبي - بالمعنى الديني - «مأخوذ من (النبي) وهو الطريق لأنه وسيلة إلى الله»(٥٢). وحيث أن «تطور الدلالة من عصر إلى عصر يعتبر صدى لتحول اجتماعي خارج حقل اللغة»(٥٣)، فإن علينا - فيما يبدو - أن نبحث عن تفسير لتطور دلالة لفظ النبي في قلب الواقع الحي لا خارجه. ولعل أول ما يكشف عنه التاريخ أن اصطلاح (الطريق إلى الله) هو من ابتداع الصوفية. ولذا يبدو أنه يتعذر تماماً تفسير اكتساب لفظ (النبي) في كتب علم الكلام لمعنى (الطريق) إلا برده إلى تأثير صوفي هائل لم يتمكن علماء الكلام من مدافعته، فحاولوا استدماج مفاهيمه الأساسية في البناء الكلامي(٥٤). فقد مثَّل التصوف - الفلسفي خاصة -

---

= تقدماً دائماً تقوده نبوة لا تنقطع. بينما اقتصرت معظم التصورات التقليدية للنبوة على القول بإنقطاع النبوة دون تفرقة بين جانب تاريخي ينقطع، وجانب لا نهائي مطلق لا ينقطع.

(٥١) الفيروز آبادي: **القاموس المحيط** (مكتبة الحلبي) القاهرة ١٩٥٢، (الطبعة الثانية)، ج ١، ص ٣٠.

(٥٢) لم نصادف ذلك المعنى إلا في المصنفات الكلامية المتأخرة بدءاً من القرن السابع الهجري، كما في «**طوالع الأنوار**» للبيضاوي ٦٨٥ هـ، و«**المواقف**»، للإيجي ٧٥٦ هـ، و «**كشاف اصطلاحات الفنون**» للتهانوي - المتوفي في القرن الحادي عشر الهجري. انظر مثلاً: الإيجي: **المواقف**، ص ٥٤٥، وأبي الثناء الاصفهاني: **شرح طوالع الأنوار**، ص ١٩٩.

(٥٣) تمام حسان: **اللغة العربية، معناها ومبناها**، (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة ١٩٧٩، ص ٣٢٢.

(٥٤) والحق أن علم الكلام قد تحول في مرحلة متأخرة عن التطور الأصيل داخل حدوده الخاصة، إلى استدماج سائر الأبنية النظرية الموازية له؛ كما حدث مع (الفلسفة) التي انزعج متأخرو المتكلمين من أن (الكلام) لم يعد يتميز عنها. ويبدو أن الأمر نفسه قد حدث مع (التصوف) ايضاً. وليس من شك في أن ذلك إنما يعكس أزمة العلم الخاصة التي تمثلت في عجزه عن ابتداع آليات داخلية خاصة تمنحه القدرة على التطور؛ وهي أزمة لا تنفك، بالطبع، عن ازمة الحضارة التي تحتويه. والحق أنها تعكس فقدان الهوية الحقة لكل من العلم والحضارة في آن معاً.

خطراً داهماً على التصورات التقليدية لجل المفاهيم المركزية في الإسلام، ومنها مفهوم النبوة. وقد كان ذلك بدءاً من القرن الرابع الهجري، حيث جاوزت الحركة الصوفية مفهوم النبوة التقليدي عند المتكلمين، وذلك بانفتاحها المباشر على اللامتناهي؛ ذلك الانفتاح الذي ترتب عليه محاولة صياغة علاقة جديدة مباشرة بين الله والإنسان توازي علاقة النبوة ـ هذا إن لم تتجاوزها. ومن جهة أخرى، فقد بلور من يسمون بـ (الصوفية الطرائقية) مفهوم (الطريق) الذي ينبغي أن يسلكه المريد إلى الله. وقد بالغوا في تأكيد ضرورة سلوك هذا الطريق من خلال (الولي أو القطب) حتى لقد اعتبروا (الولي) ـ طريقاً ـ (للمريد) إلى (الله)[٥٥]. وقد بلغ الأمر ـ أحياناً ـ حد تفضيل (الولي) على (النبي). وهكذا أصبح الربط الصوفي للطريق إلى الله (بالولي) يمثل خطراً محدقاً على النبوة. ومن هنا بادر علماء الكلام ـ انطلاقاً من دور تاريخي يتمثل في الدفاع عن العقيدة، كما تصوروها ـ إلى سحب مفهوم (الطريق إلى الله) عن (الولي) ـ عندما رأوا فيه خطراً على النبوة، معتبرين (النبي) فقط، هو (الطريق إلى الله). فبدا وكأن تطور دلالة لفظ (النبي) يعكس التطور التاريخي للنسق الكلامي بأسره.

وإذن فقد ظهر أن لفظ (النبي) لفظ دال؛ إن من حيث اشتقاقه اللغوي، أو انتمائه لمجال دلالي بعينه، أو من حيث تطور دلالته ومعناه. فقد لوحظ أنه يكشف ـ في كل الأحوال ـ عن نسق من التصورات المتكاملة التي يتعذر ـ البتة ـ تكشفها بعيداً عنه. وأخيراً، يبقى السؤال عما إذا كان الانتقال من لفظ (النبي) إلى لفظ (الرسول) يتبدى عن ذات الكلية من التصورات أم لا.

(٤) من (النبي) إلى (الرسول):

انفردت المصادر الأشعرية بالتمييز بين النبي والرسول، وذلك «لما دل ظاهر الكتاب

---

(٥٥) أوضح السير هاملتون جب خطورة (نظام الولي) بقوله: «إن ذلك النظام أخذ على المريدين العهد باتباع فرد واحد، والإئتساء به أنّى وجههم دون تردد، حتى في شؤون إقامة الصلوات وغيرها من اركان الإسلام، ذلك أن البركة لا يمكن احرازها إلا بالامتثال لتوجيهات (الولي)، والخلاص في الآخرة غير مضمون إلا بشفاعة (الولي) لمريديه الأوفياء، بل وسطت خدمة الولي على حقيقة العبارة فاغتصبتها». انظر: هـ. جب: دراسات في حضارة الإسلام، بيروت ١٩٦٤، ص ٢٨٣. وهكذا امتشق (الولي) حسام (النبي).

على الفرق بينهما، حيث قال عز من قائل ـ وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي ـ الحج ـ٥٢، ويشهد به الحديث أيضاً»[٥٦]. ويبدو أن ثمة مجالاً آخر يبرز الفرق بينهما، هو مجال (اللغة). ولكن اللغة ـ لا في ظاهرها ـ بل من حيث تتكشف عن شيء يتجاوزها. فإن (المجال الدلالي) ـ وهو أحد الأدوات الحديثة التي تعين على الكشف عن بناء يتجاوز ظاهر اللغة، يؤكد قدراً من التمايز بين النبي والرسول. فقد لاح أن لفظ (النبي) يرتد إلى جذر لغوي، كشف التحليل الدلالي، عما ينطوي عليه من عنصر حركي واضح[٥٧]. وقد كشف التحليل ذاته، عن ان لفظ (الرسول) يرتد إلى جذر لغوي ـ رَسَلَ ـ، لا يتبدى خلف دلالاته إلا البطء والتؤدة[٥٨]. وهكذا يتكشف التحليل الدلالي عن مجالين متمايزين للنبي والرسول. ففي حين تظهر النبوة ـ عبر انتمائها لمجال دلالي معين احساساً بالتجاوز والحركة الدائمة، فإن (الرسالة) تعكس ـ من خلال انتمائها لمجال دلالي آخر ـ إحساساً مغايراً، بالبطء والتؤدة تدنو معه من أن تكون سكوناً[٥٩]. فبدا وكأن (الرسالة والنبوة) ينكشفان ـ من خلال الانتماء لمجالين دلاليين متغايرين ـ عن جدل الثابت والمتحول[٦٠].

ولعل التفاوت بين (حركية النبوة) وبين (ابطاء الرسالة) يتفق والدور المنوط بكل من النبي والرسول. ففي حين «يُبعث النبي لتقرير شرع سابق وإصلاحه، فإن الرسول يأتي بشرع جديد يدعو الناس إليه»[٦١]. «فالرسل هم هذا النوع من الأنبياء الذين يؤدي عملهم

---

(٥٦) روي عن النبي أنه سئل عن عدد الأنبياء، فقال: مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً قيل: فكم الرسل منهم؟ قال: ثلاثمائة وثلاثة عشر. انظر: مصلح الدين الكستلي: حاشية على شرح العقائد النسفية، القاهرة، ١٣١٠ هـ، ص ٣٥.

(٥٧) انظر عن المجال الدلالي للفظ (نبي)، فقرة (٢) من هذا الفصل.

(٥٨) (فالرسل) هو الرفق والتؤدة، يُقال (ترسّل) في قراءته، أي (إتّاد)، وقولهم افعل كذا وكذا على (رسلك) أي اتئد فيه، كما يقال على هنيتك. انظر: الفيروز آبادي: **القاموس المحيط**، (طبعة الحلبي الثانية) القاهرة ١٩٥٢، جـ٣، ص ٣٩٥.

(٥٩) ابتداء من هذا التمايز، يمكن تفسير التفاوت الهائل بين عدد الأنبياء الذي حددته بعض المصادر بـ(١٢٤) الف نبي، وبين عدد الرسل الذي لم يتجاوز في أعلى التقديرات (٣١٥) رسولاً.

(٦٠) وذلك على معنى أنه، في حين تكون (الرسالة) ـ بلغة الفلسفة المعاصرة ـ (لحظة واضعة) تتسم بقدر من الثبات، فإن النبوة تصبح (لحظة شارحة) تصير (الرسالة) من خلالها، بناءاً خاضعاً لتحولات مستمرة في التاريخ يناسب الوضع البشري المتجدد أبداً. ولا شك أن هذا التصور لا يصح إلا بالتمييز في النبوة بين جانب ينقطع ـ لعلة النبوة بوصفها رسالة ـ وبين جانب آخر لا ينقطع ـ لعله النبوة بوصفها علماً ـ.

(٦١) محمود الشرقاوي: **الأنبياء في القرآن الكريم**، ص ١٠.

إلى إقامة دين جديد»[٦٢]. وهكذا يتبلور دور الأنبياء في إصلاح الدين القائم وتطهيره مما لحقه عبر التاريخ من شوائب؛ هذا الدور الذي قام به أنبياء بني إسرائيل، ورأى النبي محمد (ﷺ) علماء أمته أهلاً للقيام به. وإذ يقتضي هذا الدور تكراراً ومداومة، لأن عثرات البشر لا تنقضي، فإن النبوة صارت حركة دائمة أو سيلاناً، زاد معه عدد الأنبياء أو العلماء. بينما يتمثل دور (الرسل) في احداث التغييرات الشاملة في التاريخ، وذلك من خلال شرع جديد ينتقل بالبشر من طور ديني إلى طور آخر، يناسب وضعاً بشرياً جديداً. ويقتضي هذا الدور، إستيفاءاً لبواعث هذا التغيير الشامل، ألاّ يتحقق إلاّ خلال فترات زمنية طويلة. ولهذا تتسم (الرسالة) بضرب من التؤدة والانبثاق البطيء يفسر قلة عدد الرسل، مقارناً بعدد الأنبياء. وباستعارة لغة العصر، يصح القول: إن الأنبياء رواد اصلاح يتم في إطار ما هو قائم، في حين أن الرسل محدثو ثورات تستحدث وضعاً جديداً. وقد ذكروا فروقاً أخرى بين النبي والرسول منها «أن من نبأه الله بخبر السماء، إن أمره أن يُبلغ غيره فهو نبي ـ رسول، وإن لم يأمره أن يبلغ غيره فهو نبي وليس برسول»[٦٣]. واللافت أن هذا التمييز يعتمد على اشارة القرآن إلى كثيرين أوحى الله إليهم دون أن يشير إلى تعاليم نشروها بين الناس، وكأن ثمة وحياً خاصاً يقتصر على تعاليم خاصة بالموحى إليه وحده[٦٤]، وثمة ـ في المقابل ـ وحي عام يعد كتمانه نقصاً. وهكذا تكون النبوة وحياً خاصاً، يكون النبي معه وعياً فردياً مغلقاً على ذاته، أو وعياً ينعكس على ذاته فقط، في حين تكون الرسالة وحياً عاماً يجعل من الرسول وعياً ينعكس على الآخر[٦٥].

---

(٦٢) **Encyclopedia Britanica,** Art Prophecy, Vol. 15, U.S.A. 1976, P. 62.

(٦٣) مجهول المؤلف: **شرح العقيدة الطحاوية**، تحقيق ومراجعة جماعة من العلماء، بيروت ١٣٩١، ص ١٠٣.

(٦٤) وذلك كما كان في وحي أم عيسى وأم موسى مثلاً.

(٦٥) يبدو أن (إقبال) قد استمد من هذه المسألة اساساً للتمييز بين ضربين من ضروب الوعي مستمدان ـ شأنهما شأن الوحي الخاص والوحي العام ـ من مصدر واحد. فإن كلاً من (الوعي الصوفي) و (الوعي النبوي) مستمد ـ حسب اقبال ـ من مقام الشهود، ولكن (أولهما) ـ ويمكن تشبيهه بنبي ذي وحي خاص ـ لا تعني رجعته من مقام الشهود الشيء الكثير بالنسبة للبشر بصفة عامة. أما (ثانيهما) ـ ويمكن تشبيهه برسول ذي وحي عام ـ فإن رجعته تكون رجعة مبدعة. إذ يعود ليشق طريقه في موكب الزمان إبتغاء التحكم في ضبط قوى التاريخ وتوجيهها على نحو ينشيء به عالماً من المثل العليا جديداً. انظر: محمد اقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، ص ١٤٢.

وإذ يقتصر دور النبي على مجرد إصلاح شرع سابق، كما أنه قد يوحى إليه دون أن يكون مأموراً بتبليغ هذا الوحي للآخرين، فإنه لا يشترط فيه أن يكون حاملاً لكتاب، في حين «قد يُشترط في الرسول الكتاب»(٦٦). وإذ تؤكد التجربة الدينية للبشر أن الديانات لا تقوم إلا على (الكتب)، فإن النبي ـ وهو غير الحامل لكتاب ـ يتصف بمحدودية الدور التاريخي الذي يقتصر على مجرد الإنذار والهداية في إطار ما هو قائم. وكأن دوره ـ إذن ـ لا يتخطى أسوار عصره. وذلك في حين يمنح (الكتاب) دور الرسول حظاً أوفر من الديمومة التاريخية، لأنه دور المؤسس لديانة تتخطى ـ في الأغلب ـ حدود عصرها. ويبدو أن (الكتاب) هو الذي يهب الرسول الحق في أن يكون على رأس أُمَّةٍ، في حين يكتفي الأنبياء بأن يكونوا مجرد هداة منذرين لقومهم(٦٧). وهكذا يتجلى عظم الدور التاريخي للرسول في مقابل محدودية دور النبي.

والحق أن هذه التمايزات لا تعني نوعاً من الفصل المطلق بين النبوة والرسالة. فإن كل ما تعنيه، فقط هو أن العلاقة بينهما ـ أي النبوة والرسالة ـ تتسم بضرب من التوتر. فالرسالة تمثل ـ من ناحية ـ تجاوزاً للنبوة، إلا أنها تستبقيها في جوفها في الآن نفسه، بصورة تكون معها (الرسالة) بناءاً يشتمل على النبوة ذاتها. ولهذا «فإن الرسول أعم من النبي»(٦٨). ولكن الرسالة، من ناحية أخرى، لن تكون إلا مجرد لحظة عليا في النبوة ذاتها، وبشكل تكون معه الرسالة جزءاً من النبوة. ولهذا «فالرسول أخص من النبي، فكل رسول نبي، وليس كل نبي رسولاً»(٦٩). وهكذا ينشأ التوتر بين الرسالة، بوصفها بناءاً

(٦٦) سعد الدين التفتازاني: شرح العقائد النسفية، القاهرة ١٣١٠ هـ، ص ٣٦. وإن كان يبدو أن اشتراط الكتاب في الرسول ضعيف لأنه يخالف ما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب، لما روي عن ابي ذر رضي الله عنه، أنه سأل رسول الله (ﷺ) كم أنزل الله من كتاب؟ فقال: مائة وأربعة (١٠٤) كتب، منها على آدم عشر صحف، وعلى شيث خمسون صحيفة، وعلى أخنوخ وهو إدريس ثلاثون صحيفة، وعلى إبراهيم عشر صحائف والتوراة والانجيل والزبور والفرقان: انظر: مصلح الدين الكستلي: حاشية على شرح العقائد النسفية، ص ٣٦. وأيضاً: التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، جـ ١، ص ٥٨٤.

(٦٧) فنسنك: دائرة المعارف الإسلامية، جـ ١٠ (مادة رسول) ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، ص ٩٩.

(٦٨) التهانوني: كشاف اصطلاحات الفنون، جـ ١، ص ٥٨٤.

(٦٩) مجهول المؤلف: شرح العقيدة الطحاوية، ص ١٠٣، وأيضاً: البغدادي: أصول الدين، ص ١٥٤.

يشتمل على النبوة كجزء من بنائه، وبين الرسالة، بوصفها مجرد لحظة ـ وإن كانت عليا ـ من لحظات النبوة. ويبدو لو أن الأشاعرة قد قاموا بتفجير التوتر بين النبوة والرسالة على هذا النحو، لكانوا قد تمكنوا من قهره من خلال الجدل القائم بينهما. ولكن اقتصارهم على تناول المسألة في إطار العلاقة القائمة بين النبي والرسول من حيث العموم، والخصوص، تأدى بهم إلى استبعاد الجانب الحي من (التوتر) محتفظين منه بالجانب (الصوري) فقط. وهكذا اتسم قهرهم للتوتر بطابع صوري، أدى بهم إلى الغاء أحد اضلاع التوتر كلية. فهم يرون «أن الرسالة أعم من جهة نفسها، و(لذا) فالنبوة جزء من الرسالة. (ولكن) الرسالة أخص من جهة أهلها»[٧٠]. وهكذا احتفظ الأشاعرة من التوتر بضلعه القائل «إن النبوة جزء من الرسالة»، وألغوا ضلعه القائل «إن الرسالة ذاتها مجرد لحظة عليا أو جزء من النبوة». فبدا وكأنه قد عزَّ على الأشاعرة الإحتفاظ بلحظة واحدة من التوتر الحي داخل النسق بأسره[٧١].

واذن فقد انتهى الأشاعرة إلى تمييز بين النبي وبين الرسول، كان ضرورياً لإظهار الإتساق بين عناصر النسق الأشعري. فإن تبنيهم رد النبوة ـ لغةً ـ إلى (النبأ) قد دفعهم إلى التمييز بين نبأ أو وحي خاص يقتصر على شخص الموحى إليه فقط، وبين نبأ أو وحي عام يتعدى شخص الموحى إليه إلى «ضبط قوى التاريخ وتوجيهها نحو بناء عالم جديد». ويبدو أن ذلك قد فرض ضرورة التمييز بين (متلق) للنبأ أو الوحي الخاص (وهو النبي)، وبين (متلق) للنبأ، أو الوحي العام (وهو الرسول)، وعلى هذا فإن التمييز الأشعري بين النبي وبين الرسول، يبدو وقد انتظمه الموقف الخاص من النبوة لغـة. واللافت أن هذا (الانتظام) لا يجد تفسيره إلا في نسق أشمل من التصورات المتجانسة المعبرة عن جوهر الرؤية الأشعرية للعالم في لحظة محددة.

وإذا كان الطابع المهيمن على النسق الأشعري قد انعكس بوضوح على تعريف الأشاعرة (للرسول) وتمييزهم بينه وبين النبي، إلى حد صارت معه رؤيتهم الخاصة

---

(٧٠) المصدر السابق، ص١٠٣.

(٧١) ربما لأنه نسق يقوم أساساً على الاستبعاد والإلغاء دون الإستيعاب والإبقاء. فإنه يقوم على الغاء طرف لحساب الآخر، دون أدنى محاولة لإستيعاب الأطراف جميعاً في إطار يحتفظ لكل طرف بهويته الحقة في مواجهة الطرف الآخر. ولعل ذلك يعكس من طرف خفي، جوهر المأزق السياسي الذي نواجهه الآن؛ نحن الذين صاغ وعينا الأشاعرة، والذي يتمثل في الرغبة الدفينة في استبعاد الآخر ومصادرته دائماً.

للرسول ليست غير ضرورة من ضرورات النسق، فإنه يبدو بالمثل أن الطابع المهيمن على النسق الاعتزالي[٧٢] - الذي يجعل من المتعذر فهم أي شيء في صورته المباشرة، ولكن من خلال علاقاته بشيء آخر باعتبار أن الشيء لا يكتسب هويته الحقة إلا في مواجهة الآخر[٧٣] - قد انعكس على تعريف المعتزلة للرسول وانكارهم للتمييز بينه وبين النبي. فهم قد كشفوا عن الدور الذي يلعبه (الآخر) في تحديد المعنى اللغوي للفظ (الرسول) إلى حد بات يتعذر معه فهم لفظ (الرسول) بعيداً عن (الآخر). فإن لفظ (الرسول) لفظ من الألفاظ المتعدية «المتضايفة»، أي لا بد من أن يكون هناك مُرسِل ومُرسَل إليه»[٧٤]، وكأن اللفظ بذاته يحيل إلى (الآخر) الذي يصبح مصدر تحديد له: (فالرسول) لا يُفهم إلا في علاقة، أو هو وجود يتكشف عن علاقة بين وجودين. وهكذا لن تكون (الرسالة) خطاباً منفرداً يردد أصداء صوت الله وحده، وإنما ستكون (خطاباً) يكشف عن (الله) في علاقة مع (الإنسان) باعتبارهما يدخلان معاً في تحديد معنى الرسالة[٧٥].

ولقد بدا للمعتزلة أن لفظة (الرسول) لا تكشف من خلال التحليل اللغوي إلا عن أحد عناصر البناء أو النسق، وهو فعل الإرسال الواقع من الله فقط، دونما نظر لفعل من الإنسان - وهو العنصر الآخر في النسق - في هذا المجال. «فإن لفظة (الرسول) مأخوذة من ارسال المُرسِل له... ولا يعتبر في هذا الوصف وقوع فعل من الرسول؛ وإنما المعتبر في ذلك بالإرسال الواقع من المُرسِل»[٧٦]. وقد لاح أن هذا القول يمثل انحرافاً عن جوهر

---

(٧٢) إذا كان النسق الأشعري يقوم على الإستبعاد، فإن النسق الإعتزالي يقوم على الإستيعاب، استيعاب الأطراف جميعاً في وحدة، من خلال علاقة يتحدد فيها كل طرف من خلال علاقته بالطرف الآخر. وهكذا توتر الفكر الكلامي بين (الإستبعاد) الأشعري و(الإستيعاب) الإعتزالي.

(٧٣) انظر: حاشية (٣١) من هذا الفصل.

(٧٤) القاضي عبد الجبار: **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق عبد الكريم عثمان، (مكتبة وهبة)، القاهرة، ١٩٦٥، ص ٥٦٧.

(٧٥) يعد هذا التصور عن جدل العلاقة بين الله والإنسان من أهم العناصر التي أُعيد بدءاً منها بناء اللاهوت اليهودي المعاصر. كشف الفيلسوف اليهودي هرمان كوهن ١٨٤٢ - ١٩١٨ (وهو من أهم الكانطيين الجدد) عن مفهوم جديد يجمع بين الله والإنسان هو مفهوم التعالق أو الإرتباط (Correlation)، ويعني أن كلاً من الله (بوصفه وجوداً خالصاً) والعالم (بوصفه صيرورة) يرتبط بالآخر منطقياً، فالصيرورة (العالم) لا يمكن أن توجد إذا لم يكن هناك وجود أزلي يمنحها القوة والدلالة والوجود.

(٧٦) لا يوجد دون صيرورة، بل إن وجود الله سيكون بلا معنى دون خلق. انظر:

بناء أو نسق يعد احتفاظه بالإلهي في جدل مع الإنساني من أهم مصادر تميزه. ولذلك اضطروا (المعتزلة) للبحث عن دولار للانسان في هذا المجال، خصوصاً حين أدركوا أن رد لفظة (الرسول) إلى مجرد ارسال المُرسِل (الله)، دونما نظر لفعل يقع من المُرسل (الإنسان) يؤدي إلى مفارقة غريبة «يصح معها أن يرسل المُرسِل (الله أو أي شخص آخر) من غاب عنه غيبة بعيدة، بل يجوز أن يرسل من لم يُخلق أو فاقد العلم[٧٧]». حيث يتوقف الأمر على فعل المُرسِل فقط دون أي اعتبار آخر. وبعبارة أخرى فإن رد (الرسالة) إلى مجرد فعل المُرسِل فقط يؤدي إلى الغاء الرسالة ذاتها. وقد أدرك المعتزلة أنه يتعذر الإفلات من هذه المفارقة إلا بإثبات دور للإنسان أو المُرسَل. إذ «أن الرسالة، التي لها يوصف (الله) بأنه مُرسِل لغيره، لا تكون رسالة بأن يُتكلم بها فقط، وإنما تكون رسالة إذا حُمّلها الرسول. ولا يكون مُحمَّلاً له الرسالة إلا بأن يعلمها الرسول، ويميزها من غيره، فيصير بحيث يمكن أن يؤديها إلى غيره، ولا يكون كذلك مع الغيبة وفقد العلم ولا قبل أن يُخلق لأن ذلك يستحيل»[٧٨]. وهكذا ينتفي عن الرسالة كونها كذلك، إذا لم يعلمها الرسول ويقبلها. ولذا أضافوا إلي (ارسال) المُرسِل (قبول) المُرسَل ليصبح الرسول كذلك، وذلك بمعنى أن لفظ (الرسول) مأخوذ من الإرسال (وهو فعل إلهي) والقبول (وهو فعل إنساني) معاً. وحيث أن اللغة لا تفيد ذلك مباشرة، فقد ذهب المعتزلة إلى أن (قبول الرسالة) إنما يفيد من وصف (الرسول) بأنه كذلك من جهة العرف وليس من جهة اللغة، «فالقبول إنما يدخل في ذلك من جهة التعارف لا من جهة اللغة»[٧٩]. فكأنهم بذلك قد لجأوا إلى خبرة العرف، حين لم تسعفهم تخريجات اللغة، فأظهروا بذلك أن اللغة ليست بناءاً جامداً مغلقاً، بل نظاماً يقبل

= **Encyclopedia Judaica,** Vol (5) Cecil Rathe (ed). Jerusalem 1972, P. 6.

وكذلك أقام (مارتن بوبر ١٨٧٨ ـ ١٩٦٥) العلاقة بين الله والإنسان على أساس نسقه المحوري عن الحوار بين الأنا والأنت I - than. وهو حوار حق ما دامت أطرافه متساوية، ولكنه يكون زائفاً حين يصبح أحد الطرفين أقوى من الآخر، بحيث يحول الطرف الآخر الذي يواجهه في الحوار إلى أداة أو موضوع يستغله لينفذ أخيه. انظر: Ibid., Vol (1) op. cit. P. 1431. وهكذا قامت بين الله والإنسان علاقة متكافئة غدت من أهم مصادر الحيوية في اللاهوت المعاصر، حيث أمكن بدءاً منها اعادة صياغة الوجدان اليهودي وتحويله من وجود خامل مستكين إلى وجود فعال غاية في التأثير.

(٧٧) القاضي عبد الجبار: المغني، ج ١٥ (التنبؤات والمعجزات) ص ٩.

(٧٨) القاضي عبد الجبار: المغني، ج ١٥، (التنبؤات والمعجزات)، ص ٩.

(٧٩) المصدر نفسه ص ١٠

الإضافات والتحويرات التي نشأت من التجربة الإنسانية المشتركة[٨٠]. وأظهروا ـ من ناحية أخرى ـ أنه إذا كانت النبوة ـ بوصفها، حسب ما رأوا، ثواباً (إلهياً على فعل (إنساني) مخصوص ـ تعكس التوازن القائم بين الإلهي والإنساني، فإن هذا التوازن الفذ ظل يهيمن أيضاً على تحليلهم للفظ (الرسول) وذلك حين ردوه إلى (إرسال إلهي)، و(قبول إنساني). وهكذا ظل النسق الشامل قابضاً على جزئياته.

ويبدو أن هذه الهوية المشتركة بين النبوة والرسالة ـ التي كشفت عنها تحليلات المعتزلة ـ هي التي أدت بهم إلى معارضة التمييز بين النبي والرسول، حيث لم يلاحظوا «فرقاً بينهما إلا من جهة اللغة، بينما لا فرق بينهما من جهة الإصطلاح»[٨١]. وإذا كان الأشاعرة قد استندوا في التمييز بين النبي والرسول على قوله تعالى: ﴿**وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي**﴾ الحج ـ ٥٢، فقد لاحظ المعتزلة أن «الفكرة الموجودة وراء آيات القرآن ـ فيما يتعلق بهذا التمييز ـ ليست دائماً واضحة»[٨٢]، يؤكد ذلك أن النص السابق «لا يدل على ما ذكروه (أي الأشاعرة) من تمييز بين النبي والرسول، لأن مجرد الفصل لا يدل على اختلاف الجنسين: ألا ترى أنه تعالى قد فصل بين النبي محمد وغيره من الأنبياء، ولم يدل بذلك على أنه من غير الأنبياء»[٨٣]. فبدا وكأن المعتزلة لم يجدوا في النص السابق، ولا في أية نصوص اخرى، ما يؤكد ـ بلغة المنطق الحديث ـ (الفصل القوي) بين النبي والرسول. وكان كل ما وجدوه بين الكلمتين مجرد نوع من (التكافؤ المنطقي) جعلهما «يثبتان معاً ويزولان معاً حتى انه لو ثبت احدهما ونفي الآخر لتناقض الكلام»[٨٤]، ولا شك أنه لا يمكن تفسير هذا التكافؤ بين الكلمتين إلا من خلال هويتهما المشتركة التي تجعل التمييز بينهما عسيراً.

---

(٨٠) ان المسألة اللغوية عند المعتزلة بعامة، وعند القاضي عبد الجبار بخاصة، تتطلب دراسة مبتكرة في ضوء مناهج اللغويات المعاصرة يمكن من خلالها وضع النسق الإعتزالي كله وضعاً جديداً يتجاوز ما هو مألوف.

(٨١) القاضي عبد الجبار: **شرح الأصول الخمسة**، (طبعة عبد الكريم العثمان)، القاهرة ١٩٦٥، ص ٥٦٧.

(٨٢) ڤنسنك: **دائرة المعارف الإسلامية**، ج ١٠، (مادة رسول) ص ٩٩.

(٨٣) القاضي عبد الجبار: **شرح الأصول الخمسة**، ص ٥٦٨.

(٨٤) القاضي عبد الجبار: **شرح الأصول الخمسة**، ص ٥٦٨. وهذا السطر الأخير تلخيص لقائمة صدق دالة التكافؤ في المنطق الحديث.

ويبدو أن المعتزلة لم يقنعوا بما قدمته هذه التحليلات من تأكيد على رفض التمييز بين النبي والرسول، وذلك لأنهم بحثوا عن نصوص من القرآن تؤكد ما يذهبون إليه في مواجهة الأشاعرة، فأثبتوا «أنه تعالى خاطب محمداً مرة بالنبي وبالرسول مرة أخرى»[٨٥] ولذا لا يعقل التمييز بينهما وهما يرتبطان بجهة واحدة.

وقد ارتبط انكار المعتزلة للتمييز بين النبي والرسول بموقفهم من تعريف (النبوة)، تماماً كما ارتبط التمييز الأشعري بينهما بموقف الأشاعرة من تعريف النبوة أيضاً. فإن «قول شيوخ المعتزلة عن النبوة انها جزاء على عمل»[٨٦] أو أنها (منزلة رفيعة) تُستحق على (فعل مخصوص)، يؤدي ـ وهذا أمر هام ـ إلى أن النبوة نفسها ليست فعلاً وإنما هي تتويج لفعل. ولذا فإن ضرورات النظر تحتم البحث عن ذلك (الفعل أو العمل) الذي تكون النبوة جزاءاً عليه أو تتويجاً له[٨٧]. وهذا بالضبط ما فعلوه، فأدركوا «أن (ذلك الفعل) الذي تُستحق به هذه المنزلة لا يكون إلا فعلاً مخصوصاً يقع من الرسول... أو (أنه) الطاعات الكثيرة التي لا تجتمع في هذه الأعمار. وإذا كان هذا الثاني متعذراً لم يبق إلا الوجه الأول؛ لأنه، إذا قبِلَ الرسالة وتكفل بأدائها والصبر على عوارضها، استحق هذه المنزلة»[٨٨]. أي أن قبول الرسالة وتحمل أمانة أدائها والصبر على ذلك هو ذلك (الفعل المخصوص) الذي يستحق عليه الرسول منزلة النبوة الرفيعة. ذلك «أنه لا يكون رسولاً لله إلا وقد يختص بأوصاف تقتضي المدح فيه والتعظيم، وإن كانت هذه اللفظة (الرسالة) لا تفيده»[٨٩]، «فالرسالة ليست بمدح ولا ثواب»[٩٠]. ولذا كان من الضروري اضافة لفظة (النبي) إلى (الرسول) «لأنها موضوعة للرفعة فهي تفيد المدح بظاهرها»[٩١]. وبعبارة

(٨٥) الجرجاني: **التعريفات**، (طبعة مصطفى الحلبي)، القاهرة ١٩٣٨، ص ٩٨.

(٨٦) القاضي عبد الجبار: **المغني**، ج ١٥ (التنبؤات والمعجزات) ص ١٦.

(٨٧) ما أحوجنا الى هذا الضرب من الفكر الذي يؤسس النبوة نفسها على (الفعل) وليس على (القول) كالحال عند الأشاعرة، ولعل ضروب النقد التي توجه للعقل العربي الآن لإستغراقه في دائرة (القول أو الترديد) وعزوفه عن (الفعل أو التجديد)، لتكشف عن سيادة النموذج الأشعري الذي يبقى تجاوزه مرتهناً بإعادة بناء الاعتزال.

(٨٨) المصدر السابق، ص ١٦.

(٨٩) المصدر السابق، ص ١٣.

(٩٠) المصدر السابق، ص ١٢.

(٩١) المصدر السابق، ص ١٣.

أخرى فإن لفظة (رسول) تفيد المدح (بمعناها) ولفظة (نبي) تفيده (بظاهرها)، وهما يضافان إلى شخص واحد من باب جمع كل من المدح المعنوي والمدح الظاهري له. وهكذا يثبت أن اللفظتين لا تتمايزان لأنهما تتعلقان بجهة واحدة أو بشخص واحد تكون (النبوة) منزلة يستحقها جزاء أدائه (الرسالة).

وهكذا وضعتنا (المسألة اللغوية) في مواجهة أنساق نظرية عليا تفسرها وتحكم حركتها، بحيث ثبت أن التباين اللغوي بين كل من الأشاعرة والمعتزلة ـ بصدد النبوة ـ، إنما يرجع إلى تباين أعمق بين الفريقين يتعلق بالتصورات التي أقاموا عليها النسق النظري كله. إذ وضح من خلال إستكشاف هذه الأنساق، أن علم الكلام قد توتر ـ أساساً ـ بين نسقين متمايزين عكس كل منهما تصوراً مختلفاً عن العلم وأصل بنائه. ولقد تبدى مفهوم (النسق) عن ثراء وخصوبة جمة، حين ساعد على لمّ شتات كثير من الأفكار التي كانت تبدو مبعثرة لا رابط بينها. كما أنه يساعد ـ إضافة إلى ذلك ـ على تفسير كثير من التصورات التي تتحكم في وعينا المعاصر بالعالم، وذلك من خلال ردها إلى أنساق كلية يصبح تحليلها وتفسيرها بمثابة توطئة لنقد الوعي المعاصر (بالمعنى الكانطي للنقد) وفهم حدوده. وكأننا بتحليل النسق لا نفعل أكثر من تحليل وعينا، ومن هنا ينبثق المعنى الحي والمتجدد لعلم الكلام الذي يصبح ـ بذلك ـ علماً معاصراً أبداً، وذلك مثلما كان التاريخ ـ من حيث أنه تحليل لوضعنا المعاصر ـ معاصراً أبداً عند كروتشه.

ثانياً: النبي... اللفظة الأجنبية:

١ ـ **اللفظة العبرية**: يبدو أن لفظة (nabi) (النبي) قادرة في العبرية أيضاً على احالتنا إلى ما يتعداها، أو منحنا، على الأقل، فهماً أفضل لمسألة النبوة، بحيث يصبح القول بأنه «لا يمكن فهم النبوة على أحسن وجه إلا من خلال البدء بتحليل لفظة (nabi) (نبي)»[٩٢] قولاً لا يجانب الحقيقة. فإن تاريخ اللفظة وتطور دلالتها يتجلى عن بناء كامل من الأفكار والحقائق التي يتعذر في غيابها النفاذ إلى طبيعة النبوة اليهودية، وذلك إلى الحد الذي أصبح معه مجرد ظهور اللفظة دالاً إلى حد كبير. فبالرغم من أن لفظة (nabi) لم

(٩٢) J. Hastings (ed): **Encyclopedia of ethics and religion,** Vol. (10), (Art. Prophecy (Hebrew), By, E.Konig) New york, 1918, P.384.

تُستخدم ـ بصورتها على الأقل ـ في نص أقدم من العهد القديم»[٩٣]، إلا أن ظهورها في العبرية يكشف عن قبائل استغرقتها نزعة حسية فجة، حتى أنه عندما بدأ الرب وحيه إليهم، بحثوا عن لفظ يطلقون على ذلك الذي ينقل إليهم وحي الرب، وحين لم يجدوا في لغتهم المتداولة ما يصلح لذلك، اضطروا للإستعارة والإقتراض من اللغات الأخرى المجاورة. وهكذا ظـهرت لفظة ـ (nabi) ـ العبرية وهي تدين بأصل وجودها إلى لغات القبائل والشعوب المجاورة[٩٤]. ويبدو أن هذا الأصل المستعار قد أكسب اللفظة (nabi) قدراً من المرونة والقابلية على اكتساب المعنى المتجدد لأنها لم ترتبط بنظام اشتقاقي أصيل تقيد بالنظام المعجمي الذي تتطور اللغة تبعاً له. ولذا كان تطورها غير مقيد، بحيث كان المعنى الذي تعنيه لفظة (nabi) يرتبط بالدور الذي يؤديه النبي ـ ولا شك أنه دور متطور ـ، بمعنى أن أي تغير في هذا الدور كان يعني تغيراً في طبيعة النبوة ومعناها. وقد أدى هذا الارتباط الى التصاق اللفظة «بطابع وظيفي[٩٥] (Functional) من حيث

---

(٩٣) لم ترد لفظة nabi (نبي) في النصوص والمدونات القديمة، إذ لا نصادف اللفظة في أرقى وأفضل نص وصل إلى عصرنا من العصور القديمة، وهو مدونة حمورابي، فبرغم أن النص يستخدم لفظة ـ Sibu وتعني الحكيم، ولفظة daionu وتعني القاضي، فإنه يخلو تماماً من ذكر لفظة nabi وتعني النبي. انظر: Ibid., P. 384. ولا يعني ذلك أبداً أن النبوات لم تكن معروفة بين شعوب الشرق القديم قبل النبوة اليهودية، فذلك ما يخالف حقائق الواقع والتاريخ. إن كل ما نعنيه فقط هو أن دور (النبي) لم يكن قد تبلور كدور مستقل يستحق لفظاً خاصاً، بل كان جزءاً من مهام الكاهن أو الحكيم أو العراف. وَلعل حقيقة ان اللفظة العبرية nabi كانت مشتقاً تطور عن (فعل) مستعار ـ وهذا ما سنشير اليه فيما بعد تفصيلاً ـ، وليست ترجمة او نقلاً (لإسم) بصورته الكاملة، إنما تؤكد ـ من ناحية ـ ان لفظة nabi، لم تكن معروفة بصورتها العبرية قبل كتابة العهد القديم، كما أنها تؤكد ـ من ناحية اخرى ـ ان (الدور أو الوظيفة) التي اضطلع بها أولئك الذين أطلق عليهم العبرانيون لفظ nabi، كان يقوم بها قديماً اشخاص آخرون تحت اسماء اخرى.

(٩٤) ويعني ذلك ـ من ناحية ـ أن النبوة اليهودية لم تكن ظاهرة فريدة في عصرها، إذ أنها دانت ببعض وجودها إلى تأثيرات من الشعوب المجاورة. وبذا يصبح مفهوم التمييز أو النقاء الهيودي المطلق بلا سند في الحقيقة. ومن ناحية اخرى فإنه يُظهر القبائل العبرانية على قدرٍ غير قليل من السذاجة والتخلف، مما جعل منها جزءاً من المجال الذي تفعل فيه الحضارات المؤثرة انذاك، وبعبارة أخرى كان كيانها الحضاري هامشياً إلى جوار الحضارات السائدة حولها. ولعلها سخريات التاريخ التي جعلت المشروع الحضاري اليهودي الذي تبلور ـ قديماً وحديثاً ـ على هامش حضارات اخرى، يسعى لاحتوائنا حضارياً، وتحويلنا ـ وهو الذي كان احد هوامشنا ـ الى مجرد هامش له.

(٩٥) ويبدو أن هذا الطابع الوظيفي لم يتخل ابداً عن لفظة nabi. ولعله المسؤول عن (الطابع المنفتح) =

المبدأ، بحيث لم تكن تحمل أدنى إشارة إلى وجود أو عدم وجود أي (هبات خاصة) يتمتع بها النبي. وهذا هو المعنى الأقدم الذي التصق باللفظة والذي يكشف عن النبي بوصفه فاعلاً (active) (أي مبلغاً ورسولاً)، وليس بوصفه منفعلاً (Passive) (أي مجرد متلقٍ للرسالة Recipient of Vocatian)»[٩٦]. وبالرغم من أنه يتعذر تماماً ـ من الناحية الفعلية ـ الفصل بين (البعد الإيجابي) ـ أو النبي بوصفه كياناً فاعلاً ـ، وبين (البعد السلبي) ـ أو النبي بوصفه كياناً منفعلاً ـ، لأنهما بعدان متكاملان غير منفصلين ينبغي إدراكهما في وحدتهما الحيّة التي يحققها جدل السالب والموجب، إلا أن النبوة اليهودية قد تبلورت ـ إلى حد كبير ـ حول المدلول الإيجابي للفظة (nabi). بمعنى أن مفهوم (الدور) الذي يؤديه النبي هو الأهم في تقرير كونه نبياً[٩٧].

فقد استخدمت لفظة (Nabi) لأول مرة ـ تبعاً للعهد القديم ـ في عصر إبراهيم الذي استحق أن يُلقب (نبياً) (لدوره) كشفيع وواسطة بين الله والإنسان[٩٨]. وكذلك استحق موسى اللقب نفسه (للدور) الذي قام به في التوسط بين الرب والشعب أثناء حادثة

= للنبوة اليهودية الذي جعل منها بناءاً مفتوحاً لا يكتمل ابداً، بحيث أصبح في متناول كل شخص يؤدي (وظيفة) أو يلعب (دوراً) في صياغة حياة الشعب اليهودي أن يصبح نبياً. ولا شك أن هذا الطابع المفتوح للنبوة اليهودية قد زودها بالقدرة على صياغة الوجدان اليهودي وتوجيهه على الدوام، بشكل ظلت معه المفاهيم العقائدية هي الموِّجه الأول لحركة التاريخ اليهودي.

(٩٦) (3) Hastings (ed) **Dictionary of the Bible,** (Art. prophecy By R. Grant) New york, 1963. P. 802.

ولا بد أن نشير إلى أن هذا التمييز العبري بين مدلول ايجابي active وبين مدلول سلبي passive للفظة nabi، يستدعي الى الذهن مباشرة الخلاف بين تصور الأشاعرة للنبوة ـ وهو تصور سلبي جعل من النبي كياناً يقتصر دوره على مجرد تلقي الرسالة دونما فعل منه ـ، وبين تصور المعتزلة للنبوة ـ وهو تصور ايجابي جعل من النبي كياناً فاعلاً ليست (النبوة) غير جزاء على عمل يقوم به.

(٩٧) يلاحظ ان هذا التصور يقترب كثيراً من التصور الاعتزالي الذي يرى في النبوة جزاءاً على عمل يقوم به الأنبياء.

(٩٨) Cecil Roth (ed): **Encyclopedia Judaica,** Vol (13), (Art. prophecy), Jerusalem 1972, P. 1152

يقول الرب «يجب أن تعيد زوجة الرجل (أي ابراهيم)، لأنه منذ أصبح نبياً سوف يتشفع لك لأجل انقاذ حياتك». التكوين ٢٠: ٧.

سيناء[٩٩]. وهكذا تبلورت لفظة (nabi) بدءاً من (الدور) الذي يؤديه النبي، وهو يتمثل اساساً في التوسط بين الله والبشر أو «التحدث باسم الله إلى البشر»[١٠٠] أو العكس. فاللفظة العبرية تعني - لغوياً - الناطق بلسان جماعة أو إله، أكثر مما تعني المتنبىء أو الكاهن. «فلم يكن يُقصد بلفظة (nabi) ذلك الرجل الذي يخبر عن الحوادث المستقبلة، بل هو الذي يتحدث بالنيابة عن آخر، وهذا هو المعنى اللغوي للفظة (nabi)العبرية»[١٠١]. وبعبارة اخرى لا تعني اللفظة العبرية (nabi) اكثر من أن النبي يُعد فماً للرب من ناحية، وفماً للشعب من ناحية أخرى، فهو- إذن- مجرد مُبلِّغ ينوب عن أحدهما عند الآخر، دون أي إشارة إلى مقدرة على التنبؤ بالمستقبل أو التكهن بالغيب. وقد ذهب أحد الباحثِين - تبعاً لذلك - إلى القول بأن «الترجمة العادية للفظة (nabi)العبرية إلى لفظة (Prophet) الإنجليزية تعد ترجمة مضللة، لأن النبي (حسب اللفظة العبرية) لا يتنبأ بالأحداث المستقبلة (وذلك ما تشير إليه اللفظة الإنجليزية). بل هو- أي النبي - من ينطق كلمة يهوا وحكمه على الأحداث الجارية»[١٠٢]. يُلاحظ إذن أن ما ينطق به النبي يتعلق - حسب المفهوم العبري - (بالأحداث الجارية) وليس (بالأحداث المستقبلة). ولكن ذلك كان - فيما يبدو- ما تعنيه اللفظة في استخداماتها الأولى فقط، فإن ثمة تطوراً قد أدى إلى اكساب اللفظة دلالة أوسع بعد ذلك «حيث أصبحت تُطلق بعد عصر صموئيل على ذلك الشخص الذي كان يُطلق عليه قبل ذلك (الرائي) (Seer, Hazeh, Ro'lh)[١٠٣]. [وهو- أي الرائي - شخص قادر على التنبؤ والرؤيا بالطبع]. فإنه «سابقاً في اسرائيل، هكذا كان يقول الرجل عند ذهابه ليسأل الله، هلم نذهب إلى الرائي، لأن النبي اليوم كان يُدعى سابقاً الرائي»[١٠٤]. فالنص يفيد أن الذي أصبح يُسمى اليوم (نبياً) كان بالأمس رائياً،

---

(٩٩) جاء على لسان موسى: «وقفت بين الرب وبينكم في ذلك الوقت لأنقل كلمة الرب لكم» التثنية ٥:٥، وهكذا يبدو دوره كوسيط.

(١٠٠) Bernard Cayne (ed): **Encyclopedia Americana,** Vol (22), (Art. Prophecy), U.S.A. 1980. P. 663.

(١٠١) سليم حسن: مصر القديمة، ج ٩، (مطبعة جامعة فؤاد الأول)، القاهرة ١٩٥٢، ص ٥٤٧.

(١٠٢) R. Seltzer: **Jewish People, Jewish thaught**, op. Cit. P. 79 .

(١٠٣) Walter Yust (ed): **Encyclopedia Britanica**, Vol (18), (Art. Prophecy), U.S.A. 1960. P. 586.

(١٠٤) صموئيل الأول، إصحاح (٩)، آية (٩).

وذلك يعني أن النبي قد أصبح يقوم (بالدور) الذي كان يقوم به الرائي قبل ذلك والمتمثل أساساً في الرؤيا(١٠٥). وليس من شك في أن تطور دلالة اللفظة (nabi) يكشف ـ كما سبق أن لاحظنا في تطور دلالة لفظة (نبي) العربية ـ عن تطورات أعمق حدثت خارج اللغة ذاتها. يؤكد ذلك أن المفاهيم الرؤيوية أو المسيانية (Messianic) ـ التي لعبت دوراً هاماً في تطوير النبوة اليهودية ذاتها، والتحول بها من نبوة (اخبار) إلى نبوة (رؤيا) ـ قد تبلورت بدءاً من تغيرات طرأت على الوجود اليهودي نفسه. فقد انبثق مفهوم (الرؤيا) (Messiah)، للمرة الأولى في عصر داود الذي مسحه صموئيل النبي ملكاً على إسرائيل ـ وذلك بعد مقتل شاؤول ملك إسرائيل الذي هزمه الفلسطينيون هزيمة مُرَّة انتهت بالسيطرة على مدن اسرائيل(١٠٦) ـ وبعد أن ضرب داود رقاب الفلسطينيين وردهم عن مدن إسرائيل تنبأ صموئيل لحكمه أن يدوم إلى نهاية التاريخ، كما تنبأ له بالسيادة على الشعوب الأجنبية(١٠٧).

وهكذا أصبح الأنبياء يتنبأون بالأحداث المستقبلة، بعد أن كانوا لا ينطقون إلا بحكم (يهوا) على الأحداث الجارية. ولقد تبلورت المفاهيم المسيانية بحسم اثناء عصر النفي اليهودي إلى بابل، حيث بلور اليهود بدءاً من قسوة المنفى (فلسفة في الأمل) قامت أساساً على (الرؤيا) والتنبؤ بالمخلِّص الذي يقود شعبه عبر مسالك الخلاص. ومن هنا اتسمت نبوة عصر النفي بطابع تنبؤي خالص، «فحفلت الأسفار المقدسة بنبوءات كثيرة

---

(١٠٥) لعل حقيقة أن لفظة (nabi) العبرية كانت تطويراً لفعل مستعار من لغة أجنبية للدلالة على (دور) يقوم به النبي، قد اكسب اللفظة قابلية تبعاً لتطور (الدور) المتغير دائماً. وذلك ما صبغ النظرة اليهودية إلى النبوة بصبغة وظيفية لم تفارقها إلى الأبد. فالفكر اليهودي الحديث إنما يبلور أهم مفاهيمه وتصوراته النظرية عن النبوة ـ بل وعن سائر الأبنية العقائدية الأخرى ـ بدءاً من طبيعة الدور الذي تلعبه في حياة الجماعة. ومن هنا فإن مفهوم (الدور) يعد هو المفهوم الأساسي في بناء اللاهوت اليهودي المعاصر. وذلك حيث أظهر الفكر الديني اليهودي في القرنين التاسع عشر والعشرين نجاحاً بالغاً في النظر إلى التراث الديني اليهودي، لا على أنه نسق مطلق يتعدى التاريخ، بل بوصفه اطاراً لخبرة تاريخية عاشتها الجماعة وينبغي توظيفها لخدمة تطلعاتها الحاضرة.

(١٠٦) صموئيل الأول: ٣١، ١ـ١٨.

(١٠٧) Cécil Rath (ed): **Encyclopedia Judaica**, Vol ( ), (Art. Messiah) op. cit. P. 1408.

مستوحاة من أماني الشعب وآلامه تأسية له وسلواناً وتنفيساً عن ألمه المكبوت»[١٠٨]. فقد أعتمد الأنبياء في بناء ثقة الشعب اليائس على التنبؤ بتدخل الرب لكي يُخلص شعبه من منفاه ويعود به إلى أرض صهيون، «وتمثل نبوة حزقيال طبع نبوة النفي إذ تتضمن بشرى الخلاص والعودة إلى البلاد ومشروع بناء المعبد المهدم»[١٠٩]. وليس أدل على الأثر الذي أحدثته فترة النفي في النبوة اليهودية من «أن الجزء الثاني من سفر إشعيا (المعروف بتثنية إشعيا) ـ والذي كُتب بعد النفي ـ يتميز عن الجزء الأول من ذات السفر ـ الذي كُتب قبل النفي ـ بما ينطوي عليه من تنبؤات بقدوم المسيح أصبحت فيما بعد أهم نصوص العهد القديم التي سيقت دليلاً على أن الأنبياء قد تنبأوا بمجيء المسيح عيسى»[١١٠].

وهكذا أيضاً، وضعنا البحث اللغوي ـ المتعلق بلفظة (nabi) العبرية ـ في مواجهة نسق نظري متكامل يطور آلياته الداخلية بدءاً من مفهوم (الدور أو الوظيفة)، الذي يبدو مهيمناً على كل تطور في طبيعة النبوة اليهودية. وقد أظهر هذا المفهوم خصوبة فائقة في اعادة بناء «اللاهوت اليهودي»، وتمثل كتابات: هيشيل، ومارتن بوبر، وموردخاي كابلان، وروزنز فايج ـ أهم المنظرين اليهود المعاصرين ـ نماذج دالة على ذلك.

○ **صعوبات الإشتقاق:** حظي البحث في المصدر الذي يمكن أن تُرد إليه لفظة (nabi) العبرية بقدرٍ كبير من الغموض والإضطراب، وذلك لأن «الصورة الأساسية للفعل الذي يرتبط بلفظة (nabi) غير موجود في اللغة العبرية»[١١١]. ولذا يكاد الباحثون أن يجمعوا على أن «اللفظة العبرية (nabi) ذات أصل لغوي غامض وموضع شك»[١١٢]،

---

(١٠٨) عبد السميع الهرّاوي: **الصهيونية بين الدين والسياسة**، (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، القاهرة ١٩٧٧، ص ٣٥.

(١٠٩) محمد محمود أبو غدير: **النبي حزقيال، حياته وسفره**، (ماجستير غير منشورة)، كلية الآداب، جامعة القاهرة ١٩٧٩، ص ١١١.

(١١٠) برتراند رسل: **تاريخ الفلسفة الغربية**، ج (٢)، ترجمة زكي نجيب محمود، (لجنة التأليف والترجمة والنشر) القاهرة، ١٩٦٨، ص ١٩.

(١١١) J. Hastings (ed): **Encyclopedia of ethics and religion,** Vol. (10) (Art. Hebrew prophecy By Konig) op. cit. P. 385

(١١٢) Walter Yust (ed): **Encyclopedia Britanica,** Vol (18), (Art. Prophet), U.S.A. 1960. P.586. وكذلك Bernard S. Cayne (ed): **Encyclopedia Americana,** Vol (22), (Art. Prophecy). U.S.A. 1980. P. 663.

ولكنهم انتهوا مع ذلك، إلى أنها قد تكون لفظة دخيلة على العبرية، أو أنها ترتبط على الأقل بأصول غير عبرية. وبالرغم من هذا الاضطراب فإن الباحثين قد حصروا المصادر الممكنة للفظة العبرية (nabi) في مصدرين أساسيين: الأول أكادي ـ آشوري، والثاني عربي. إذ يذهب فريق من الباحثين إلى «أن لفظة (nabiu) العبرية ترتبط بالفعل الآشوري (nabiu)(نابيو) ويعني يدعو أو يُعلِّم أو يأمر»[113]، أو «أنها ترتبط بالكلمة الآشورية (nebo) نيبو ـ وهي تعني المتكلم نيابة عن الله الذي يمتلك وسائل التعبير المتاحة للبشر»[114]، أو «أنها ترتبط بالفعل الأشوري (nabiu) (نابو) ويعني يُسمي (Ta name)»[115]، ويقال أيضاً أنها ترتبط بالفعل الآشوري (NI) ويعني (to cary off)، أي ينقل شيئاً بقوته الخارقة (فيكون النبي، بذلك، هو الشخص الذي ينقل بقوته الخارقة شيئاً من طور إلى آخر)، ولكن يبدو أن الاستخدام الآشوري لهذا الفعل لا يقدم ولو أضعف دليل يؤكد ذلك التخريج»[116]. وثمة من يؤكد أن اللفظة العبرية (nabi) ترجع إلى أصل واحد هي والفعل الأكادي (nabiu) ويعني يدعو أو يعلن [117]، واللافت هنا أن الآراء تتفق على أن اللفظة العبرية مشتقة من مصدر يحمل معنى (الدعوة والإعلام والتعليم) وهو أمر له دلالته الكبيرة في فهم مضمون النبوة[118]. ولكن بالرغم من هذا الإتفاق فإن ثمة من يرد لفظة

---

(١١٣) J. Hastings (ed): **Encyclopedia of ethics and religion**, Vol (10), (Art. Hebrew prophcy By Kanig) op. cit. P. 384 .

(١١٤) John Gray: **Near Eastern Methology**, London, (Hamlyn), 1969, P.

(١١٥) Walter yust (ed): **Encyclopedia Britanica**, Vol. (18), (Art. Prophet) op. cit. P. 586

(١١٦) J. Hastings (ed): **Encyclopedia of ethics and religion**, Vol (10), (Art. Hebrew prophcy By Konig) op. cit. P. 381 .

(١١٧) C. Roth (ed): **Encyclopedia Judaica**, Vol. (13), (Art. Prophecy) op. cit. P.1152

وكذلك J. Hastings (ed): **Dictonary of the Bible**, (Art. Prophecy) op. cit. P.802

(١١٨) وذلك من حيث تضعنا هذه الملاحظة أمام المصدر السامي (Semitic) الواحد، الذي تحكم في مضمون النبوة الإسلامية، وذلك من حيث أنها أيضاً (دعوة وبلاغ). وتبدو وحدة المصدر هذه أشد جلاءً إذا ما لاحظنا أن ثمة تصوراً مغايراً للنبوة ينهض في مواجهتها هو التصور الإغريقي، الذي انبثق من التصور الأوروبي بعد ذلك. إذ ينطوي التصور الإغريقي على دلالات تخالف ما ينطوي عليه المصدر السامي Semitic من دلالات. فقد كان الجذر اليوناني القديم ΠΘοφуΤуs يشير، من ناحية، إلى التكهن والتنبوء الذي يمارسه العرافون والكهنة، ومن ناحية اخرى يشير إلى تفسير ارادة الآلهة وتصويرها لعامة الناس في صور حسية يمكنهم تصورها. وذلك ما يفتح الباب أمام نوع من التدخل الشخصي للنبي في صياغة الرسالة الإلهية، باعتبار أن النبي شخص له =

(nabi) العبـريـة إلى صيغـة آشـوريـة إنفعـاليــة (naba) وتعني to bubble up أو to fall in transports أي «يتحمس ويتهيج وينتشي»[119]. بل إن ثمة من يرى أن الجذر الأصلي (الذي اشتقت منه لفظة (nabi)) كان يعني الجنون والخبل (insanity)، ولذا فإن لفظة (nabi) تعني أصلاً ذلك الشخص الذي تستحوذ عليه قوة خارقة فيغدو ممسوساً فيها. وإضافة إلى اشتقاق لفظة (nabi) فإن ثمة نماذج معينة من سلوك الأنبياء ترد كشاهد يدعم هذه النظرية، إذ كان يفترض أن لفظة (nabi) تشير إلى شخص تتدفق أحاديثه من فمه بصوت عالٍ وهائج ومصحوب بأنفاس عميقة»[120]. ومع أن هذه النظرية تفسر وجهة نظر[121] تتمثل في وسم النبوة اليهودية بسمةٍ انفعالية وجدانية، إلا أنها تعاني من أوجه

= وجهة نظره الخاصة، وليس مذياعاً. ويبدو أن نظرية مستويات النص الديني المتدرج من المعنى الظاهري الأبسط إلى معنى أعمق لا يدركه إلا العقل - والتي مثّلت مخرجاً من اشكالية التعارض بين العقل والنقل أمام المشائين المسلمين وخاصة ابن رشد - قد استلهمت - الى حد ما - هذه النظرة الإغريقية للنبوة بوصفها تصويراً للإرادة الإلهية في صور حسية رمزية يمكن تصورها. انظر في ذلك كله:

Walter Yust (ed):Encyclopedia Britanica, vol (18), (Art, Prophet) op. cit. P. 586

A. J. Heschel: The Prophets, vol (2), New York, 1971. P.X11

- زينب محمود الخضيري: **اثرابن رشد في فلسفة العصور الوسطى**، (دار الثقافة للنشر والتوزيع)، القاهرة ١٩٨٣، ص ١٢٦.

(١١٩) W. Yust (ed): **Encyclopedia Britanica**, Vol. (18), (Art. Prophet) op. cit. P. 586

(١٢٠) A. J. Heschet: **The Prophets,** Vol. (2), op. cit. P. 176

(١٢١) ثمة تيار مؤثر في الفكر اليهودي المعاصر يؤكد على الطبيعة الإنفعالية للنبوة اليهودية. ويبدو وكأن هذا التيار يمثل أحد اجنحة ما يسمى بحركة البعث القومي اليهودي في العصر الحديث، حيث صب هجومه المباشر على حركة التنوير العقلي اليهودي - بريادة مندلسون - التي قللت، إلى حد كبير، من قيمة التقاليد النبوية اليهودية لصالح اتجاه عقلاني يتبنى الدعوة الى اندماج اليهود في أوطانهم التي يعيشون فيها. وبالفعل مثّلت هذه النزعات الإنفعالية في الفكر اليهودي المعاصر ظهيراً نظرياً قوياً للتوجهات القومية المتعصبة التي كانت حركة التنوير العقلي اليهـودي قـد نجحت في إخمـادهـا تمـامـاً. ومن أهم ممثلي هـذا التيـار أبـراهـام كـول (١٨٦٥ - ١٩٣٥)، الذي رأى في النبوة ضرباً من الاتحاد الصوفي بالحضرة الإلهية، وكذلك أبراهام جوشاهيشيل (١٩٠٧ - ١٩٧٢) الذي رأى في النبوة نوعاً من أنواع الجنون يربطها بالشعر. انظر في ذلك كله:

A. J. Heschel: **The Prophets,** Vol. (2), op. cit. PP. 147-148, PP. 175-176

C. Roth (ed): **Encyclopedia Judaica,** Vol. (13), (Art. Prophecy) op. cit. PP. 1180-1181.

ضعف عدة منها «أنها تعزل الفعل (naba) عن أصوله السامية (Semitic) (التي تحمل معاني الدعوة والاعلان، وليس الحماس والهياج)، إلى جانب أنها تتجاهل فروقاً صوتية (بين الفعلين اللذين يمكن أن نرد إليهما لفظة (nabi)، ومن ناحية أخرى فإنه إذا كانت لفظة (nabi) تعني (التحمس والهياج) فإن النبي لن يكون مُلاماً على حماسه وهياجه»(١٢٢) وبالتالي ضياع رسالته خلال غيبوبة النشوة(١٢٣).

وثمة فريق آخر من الباحثين يذهب إلى «أن اللفظة العبرية (nabi) مشتقة من الفعل (naba) الذي يرتبط بالفعل العربي (نبأ) بمعنى (أعلن)»(١٢٤). وثمة من يربط اللفظة العبرية (nabi) «بنفس الفعل العربي المشار إليه (نبأ) ولكن باعتبار أن هذا الفعل يعني من يتحدث مؤيداً بسلطة، ولذا يكون النبي هو المتحدث الرسمي (authorized Speaker)»(١٢٥). ولكن بعض الباحثين يرى أن ذلك استنتاج متعسف «لأن الفعل العربي

= - محمد عبد الوهاب المسيري: موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية، (مادة - نبوة)، ص ٣٩٥.

(١٢٢) J. Hastings (ed): **Encyclopedia of ethics and religion**, Vol (10), (Art. Hebrew prophecy by Konig) op. cit. P. 384.

(١٢٣) ميز محمد اقبال بين (الوعي الصوفي) و(الوعي النبوي) على أساس الأثر الذي يخلفه كلا الضربين من الوعي على بناء العالم الموضوعي. ففي الوقت الذي يتحد فيه مصدرهما معاً، فإن (الوعي الصوفي) ينسحب الى داخل الذات مشيداً معادلاً ذاتياً لعالم موضوعي (أُصيب فيه بخيبة أمل). وبذا يصبح الحوار بين الله والصوفي حواراً فردياً أنانياً لا يعني الشيء الكثير بالنسبة للبشر بصفة عامة، أما الوعي النبوي فإنه يعود إلى العالم عودة مبدعة تبغي بناءه من جديد. انظر: محمد اقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص ١٤٢. ولعل النفسية الفوارة للصوفي هي التي تقضي على أي أثر لوعيه في بناء العالم، في حين يرتبط بناء الوعي النبوي للعالم بحرص النبي على فهم دوره وتحقيق رسالته والوعي بها دون أن يتلاشى هذ الوعي بفعل نفسية هائجة فوارة.

(١٢٤) Ibid., Vol (10), P. 384.

وانظر أيضاً: W. Yust: **Encyclopedia Britanica**, Vol. (18), (Art, Hebrew prophecy) by Konig. op. cit. P. 586.

(١٢٥) J. Hastings (ed): **Encyclopedia of ethics and religion**, Vol (10), (Art. Hebrew prophcy By Konig) op. cit. P. 384.

وهذا هو احد المعاني المحتملة للفظة (nabi) في العبرية الحديثة. انظر: يحزقيل قوجمان. قاموس عبري - عربي، بيروت، ١٩٧٠، ص ٨٦٥.

لا يدل على من يتكلم أو يتحدث (to Speak)، بل يدل على من يخبر (to inform) أو من يعلن (to announce)»[١٢٦]. وبغض النظر عن معنى الفعل العربي الذي تُرد إليه لفظة (nabi)، فإن هناك من يؤكد ـ بناء على الربط بين الفعل العربي واللفظة العبرية، على «أن منطقة شبه الجزيرة العربية هي أصل النبوة»[١٢٧].

وعلى أي حال، فإن الأمر المؤكد هو أن لفظة (nabi) العبرية تعد لفظة مقترضة من لغة مجاورة (أكادية أو أشورية أو عربية). وبالرغم من أن هذه الملاحظة تؤكد ظاهرة عامة تتعلق بالتفاعل الحي بين الحضارات المختلفة، إلا أن لها ـ هنا ـ أهمية خاصة تتعلق بالتقليل من صحة الإدعاء بخصوصية ونقاء (Purity) الحضارة اليهودية التي تنظر لنفسها على أنها بنية حضارية مغلقة تند عن التفاعل مع أي أبنية حضارية أخرى، إذ تؤكد ملاحظتنا ـ على عكس هذا الإدعاء ـ أن النسق الحضاري اليهودي، كغيره، لم ينهض بعيداً عن جدليات التفاعل الخلاق بين الحضارات المختلفة[١٢٨].

٢ ـ اللفظة الإغريقية: ظهر أثناء نقل التوراة إلى اللغة الإغريقية ـ وهي العملية المعروفة بالترجمة السبعينية ـ أن لفظة (ΠeoφyTys) هي أفضل لفظة ملائمة لترجمة اللفظة العبرية (nabi)[١٢٩]. وهذه اللفظة مكونة من مقطعين، الأول: (Πeo). ويعني «الإلمام المسبق بشيء آت أو وشيك الوقوع»، والمقطع الثاني φyTys ويعني المتكلم (Speaker)، وهو مشتق من الفعل الإغريقي avai ويعني يتكلم (To Speak)[١٣٠]. وهكذا تشير اللفظة في الإغريقية القديمة إلى شخص ينطق بالنبوءة ويفسرها، وكان يُعتقد

---

(١٢٦) Ibid. vol. (10), P. 384.

(١٢٧) وهذا الرأي يتعارض تماماً مع ما أورده (هورفيتز) من أن لفظة (النبي) العربية هي التي تمت استعارتها من اللغة العبرية. انظر:

J. Horovitz: **Encyclopedia of Islam,** Vol. (3), Part 2. (Art. Nabi) Leiden, 1936, P. 802.

(١٢٨) تأتي أهمية هذا التأكيد من أن الاساس النظري الذي قامت عليه الدولة اليهودية هو مفهوم النقاء اليهودي (العرقي والحضاري). إذ أن الشعب النقي (عرقياً وحضارياً) لا بد له من دولة مستقلة عن الأغيار.

(١٢٩) W. Yust (ed): **Encyclopedia Britanica,** Vol. (18), (Art. Prophecy) op. cit. P. 586.

J. Murray (ed): **A new english dictionary, on historical principles.** (vol. VII), part II, (Art. Prophecy) oxford, 1959, P. 1473

أنه لا ينطق، آنئذ، بأفكاره الخاصة، بل بوحي من الخارج[١٣١]. فالنبي، إذن ليس مجرد ناطق أو مُبلِّغ للنبوءة، ولكنه مفسر وشارح لها أيضاً[١٣٢]. ولذا فإن الكاهنة الهَائجة (Frantic) بيثيا (Pythia)، كاهنة معبد دلفي، لم تكن تُدعى «نبية (Prophetess)»، بل يُدعى كذلك حراس معبدها المقدس الذين كانوا يصورون صراخها الهائج في ردود يمكن فهمها بوضوح[١٣٣]، إذ «أن الرب الذي تقوم معجزته في معبد دلفي لا يفصح ولا يخفي ولكنه يُلمِّح»[١٣٤]. ومن هنا فإن كلمات بيثيا كانت غامضة، بوجه عام، مما جعلها في حاجة إلى تفسير واضح اللغة والمعنى، وذلك ما كان يقوم به خدم المعبد الذين سُموا ـ لذلك ـ أنبياء[١٣٥]. وبذا يكون تفسير النبوءة، وليس مجرد النطق بها، هو الأهم في تقرير كون الشخص نبياً عند الإغريق [١٣٦].

ويبدو أن لفظة ΠeoφyTys الإغريقية قد خضعت لنوع من التطور اللغوي، «فقد كانت تشير من الناحية الإشتقاقية إلى «النطق بشيء وشيك الوقوع بمقتضى سياق الأحداث الجارية (Farthtelling)، وليس إلى التنبؤ والتكهن بالمستقبل (على غير أساس) (Foretelling). ولكن لأن المقطع Πeo يدل على المتقدم في الزمان (Before in time)، وكذلك لأن النبوءات (Prophecies) تتناول دائماً الأحداث المستقبلة ومعرفة الأحداث قبل وقوعها (Foreknowledge) التي يسود الاعتقاد بأنها لا تتم في ظروف الإدراك العادي،

---

(١٣١) W. Yust (ed): **Encyclopedia Britanica,** vol. (18), (Art. Prophecy) op. cit. P. 586.

(١٣٢) من هنا يبرز التفاوت بين اللفظ العبري nabi الذي يعني الناطق والمُبلغ فقط، وبين اللفظ الإغريقي ΠeoφyTys التي تعني، اضافة للمعنى السابق، المفسِّر والشَّارح. وهذا التفاوت بين كلا اللفظين يعني أن الحضارة الاغريقية قد استوعبت اللفظ العبري nabi من خلال مكوناتها التراثية الخاصة، وليس من خلال ما يحمله اللفظ في وسطه الحضاري فقط من دلالات أصلية. بحيث لم ينتقل اللفظ العبري nabi بصيغته العبرية إلى الإغريقية: أي أنه لم (يؤغرق) ـ إن جاز التعبير، ولكنه تُرجم إلى مادة قومية روعي في صياغتها أن تكون على نمط النموذج الأجنبي.

(١٣٣) Ibid. Vol. (18). P. 586.

(١٣٤) هيراقليطس: جدل الحب والحرب، ترجمة وتقديم وتعليق مجاهد عبد المنعم مجاهد. (دار الثقافة للطباعة والنشر)، القاهرة ١٩٨٠، ص ١٢٨.

(١٣٥) B. Cayne (ed): **Encyclopedia Americana,** (vol, 22), (Art. Prophecy) op. cit. P.663.

(١٣٦) قد يكون ذلك انعكاساً لكون النسق الفلسفي الاغريقي هو، أساساً، نسق تفسيري، على معنى أن الهدف الإغريقي الأقصى كان تحويل العالم إلى نسق من الأفكار الواضحة.

فقد تطورت بسهولة الفكرة القائلة بأن التنبؤ والوجد الصوفي يُعَدان من العناصر الضرورية في النبوة. ولذا نظر فيلو (Philo) السكندري، في العصر الهلليني، إلى تفسير النبوءات (ذلك الذي كان العنصر الأهم في تقرير كون الشخص نبياً) على أنه دجل، بينما أظهر احتراماً فائقاً للمجذوب (ecstatic) الذي لا ينطق بشيء من عنده»[١٣٧]. وهكذا فإن لفظة ΠΡΟΦΥΤΗΣ الإغريقية لم تكن تشير، بحسب النشأة إلى التكهن والتنبؤ الغامض مجهول المصدر، بل إلى نوع من القراءة الواعية للمستقبل من خلال تفسير اشارات معينة، ولكن ظروفاً خاصة نابعة من طبيعة اللفظة جعلتها أقدر على الإحالة إلى معان ومدلولات أوسع اقتضتها متغيرات حضارية معينة[١٣٨]، وذلك ما يؤكد حيوية اللغة ومرونتها، أو يؤكد «أن في استطاعة اللغة، أن تعبر عن الأفكار المتعددة بواسطة تلك الطريقة الحصيفة القادرة التي تتمثل في تطويع الكلمات وتأهيلها للقيام بعدد من الوظائف المختلفة. وبفضل هذه الوسيلة تكتسب الكلمات نفسها نوعاً من المرونة والطواعية، فتظل قابلة للاستعمالات الجديدة من غير أن تفقد معانيها القديمة»[١٣٩].

٣ ـ **اللفظة اللاتينية**: كانت اللفظة الإغريقية ΠΡΟΦΥΤΗΣ تُترجم، أولاً، إلى اللفظة اللاتينية (Vates)[١٤٠]، وهي لفظة كانت تُطلق على الشعراء، لكنها أصبحت موضعاً للإحتقار فيما بعد، ثم استردت قيمتها مع فرجيل، كما أنها تُطلق ـ أيضاً ـ على المتنبىء والمعلم أو السيد الذي له اليد الطولى في أي فن أو مهنة[١٤١]. وأول ما يتبادر إلى الذهن هو أن لفظة (Vates)، ترتبط بالتراث الوثني القديم الذي كان يوحد بين الشاعر والمتنبىء والمعلم، وذلك ما جعل التحول من هذه اللفظة إلى لفظة اخرى تلائم الامبراطورية

---

(١٣٧) W. Yust (ed): **Encyclopedia Britanica,** (Vol, 18), (Art prophecy) op. cit. P. 586.

(١٣٨) فقد بدأ الفكر الإغريقي ينصهر، في الاسكندرية، مع الفلسفات والديانات الشرقية، فما كان ـ تبعاً لذلك ـ إلا أن تخلى هذا الفكر عن وضوحه العقلي واستغرقه النزوع الشرقي نحو السرية والغموض، أو أنه تحول عن محاولة السيطرة على العالم من خلال تفسيره وعقلنته إلى محاولة التوحد مع الكون من خلال ممارسات أخلاقية وصوفية. ومن هنا تحول النبي من مفسر وشارح للنبوءات إلى مجذوب لا يدري شيئاً عن مصدر معرفته.

(١٣٩) ستيفن أولمان: **دور الكلمة في اللغة**، ص ١١٥.

(١٤٠) J. Murray (ed): **A new english dictionary,** (Vol, VII), (Part II) (Art, prophecy) op. cite. P.1473.

(١٤١) Charlton Lewis, Charles Short: **A Latin dictionary,** (Art. Vates), Oxford, 1879, P. 1960.

الرومانية إلى المسيحية أمراً ضرورياً. وبالفعل سرعان «ما تم نقل اللفظ الإغريقي ΠεοφyΤys بصيغته الإغريقية تماماً إلى لفظة لاتينية هي (Propheta)، وذلك في فترة ما بعد العصور الكلاسيكية، وكان ذلك يرجع إلى التأثيرات المسيحية القوية، ولذا كانت هذه اللفظة اللاتينية (Propheta) هي الشائعة في الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس، ثم تسربت هذه اللفظة من اللاتينية الكنسية الى اللغات الرومانية والتيوتونية»(١٤٢). واللافت في هذا التحول أنه قد تم بتأثير مسيحي، مما يعني أن التحول الروماني إلى المسيحية لم يكن فقط، تحولاً دينياً، بل ايضاً تحولاً حضارياً يتوجه من طور وثني إلى طور ديني. ومن الصعب كذلك، اغفال التشابه الكبير بين اللفظة الإغريقية ΠεοφyΤys وبين اللفظة اللاتينية التي تم التحول إليها (Propheta). فقد نُقلت اللفظة الإغريقية بصيغتها الكاملة إلى اللغة اللاتينية، وذلك يعني أن الحضارة الرومانية اللاتينية قد استسلمت تماماً للاكتساح الثقافي الإغريقي والمسيحي، ويبدو ذلك واضحاً في تبني الحضارة الأضعف لألفاظ الحضارة الأقوى وأفكارها(١٤٣)، فإن «الدافع الذي يكمن وراء هذا الاقتراض اللغوي هو النزعة إلى التفوق والامتياز، ومعنى هذا أنه قبل الإقتراض لا بد أن تكون الأمة التي يراد الاقتراض من لغتها محسوبة في عداد الأمم التي يُنظر إليها بأنها جديرة بالتقليد في كل المجالات بوجه عام، أو في مجال معين على أقل تقدير»(١٤٤).

٤ ـ اللفظة الإنجليزية: بالرغم من «أن الإستخدامات الأولى للفظة الإنجليزية (Prophet) قد حكمها اشتقاق اللفظة من النصوص المقدسة»(١٤٥)، إلا أن ذلك لم يقف حائلاً أمام الاستخدام الواسع والمتنوع الدلالة الذي عكسته اللفظة فيما بعد. «فقد كانت اللفظة Prophet تعني، في الأصل، ذلك الشخص الذي يتكلم نيابة عن الله أو عن أي إله آخر، وذلك بوصفه موحىً إليه وملهماً أو مفسراً لإرادة الله. كما كانت اللفظة تشير إلى

---

(١٤٢) J.Murray (ed): **A new english dictionary,** (vol. VII, Part II), (Art, prophet) op. cite. P. 1473

(١٤٣) يعكس ذلك نمطاً من التفاعل بين الحضارات مغايراً تماماً لذلك الذي حكم المواجهة بين الحضارة الإغريقية وبين التراث الديني اليهودي، فقد أكدت الحضارة الإغريقية على هويتها الثقافية الخاصة وحافظت عليها عبر استيعابها وتمثلها للتراث الديني اليهودي من خلال ألفاظها ومكوناتها الثقافية الخاصة، وذلك حيث تمت ترجمة اللفظة العبرية nabi إلى مادة قومية اغريقية ΠεοφyΤys، ولم تُنقل بصيغتها العبرية إلى الإغريقية.

(١٤٤) ستيفن أولمان: دور الكلمة في اللغة، ص ١٤٦.

(١٤٥) J.Murray (ed): **A new english dictionnary,** (Vol VII, Part II), (Art, prophet) op. cite. P.1473

شخص يعتقد أو يزعم أنه في منزلة معلم ملهم. . . ولكن اللفظة تستخدم، في الوقت الحاضر، في كل المعاني القديمة، وفي معانٍ أخرى حديثة مشتقة منها»(١٤٦)، وبذا أصبحت اللفظة (Prophet) تطلق على «أي متحدث باسم جماعة أو حركة، أو على الشخص الذي يتنبأ بالأحداث المقبلة بأية طريقة»(١٤٧)، كما أنها تُطلق على «المصلحين والقادة الاجتماعيين والسياسيين الدينيين، واجمالاً، فإن كل اتجاه جديد يتعارض مع ما هو تقليدي في الأدب والفن والسياسة وغيرها، يمكن أن يُطلق عليه، بهذا المعنى الواسع، أنـه اتجاه نبـوي (Prophetic)»(١٤٨). وهكذا يبـدو أن اللفظة الإنجليـزية (Prophet)، لم تتوقف عن اكتساب المعاني والدلالات عبر التاريخ، بالرغم من الأصول المقدسة التي اشتقت منها، ويعكس ذلك قدرة كبيرة على نقل اللغة من مدارات المقدس إلى مستويات التاريخ(١٤٩).

هكذا أثبت النموذج اللغوي أنه يمثل مدخلاً حسناً للكشف عن الأنساق الفكرية والحضارية القارة خلفه. فقد نجحت النماذج اللغوية التي درسناها في وضعنا أمام أنساق نظرية متكاملة، تتعدى النموذج اللغوي ذاته، ولكنها لا تظهر أبداً بعيداً عنه. تبدى ذلك من النظر في اللفظة العربية (النبي) التي أظهرت، مثلاً، من خلال انتمائها لمجال دلالي خاص عن نسق شامل للعلاقة التي تكشف عنها النبوة بين الإلهي من جهة وبين الإنساني من جهة أخرى. كما أظهر التباين، بين الأشاعرة والمعتزلة، المتعلق بالاشتقاق اللغوي للفظة ذاتها، عن تباين أعمق يتناول الأنساق النظرية المتكاملة لكلا الفريقين. وبالرغم من أن هذا التباين الأعمق، على مستوى الفكر، بين الفريقين لم يتيسر ادراكه جيداً إلا من خلال البحث اللغوي، في حالتنا، إلا أنه لم يكن من الممكن أبداً تفسير التباين

---

(١٤٦) Ibid.. (Vol. VII, Part II), P. 1473

(١٤٧) N. Webster: **Webster's new twentieth century dictionary,** (2 ed edition) New york, 1968, P. 1443

(١٤٨) N. Webster: (ed): **Encyclopedia Britanica,** (Vol. 15), (Art, prophecy) U.S.A. 1976, P. 62

(١٤٩) يعد هذا النموذج اللغوي دالاً إلى حد كبير، حيث يُجلى العنصر الجوهري في النسق الفكري الأوروبي، أعني قدرته على كشف الإنساني في قلب الإلهي، والتاريخي في جوف المقدس. فقد ارتبط الانبثاق الحضاري الأوروبي، منذ عصر النهضة، بقدرة الفكر الأوروبي على التحول من نسق يتبلور حول الإلهي والمقدس (فلسفة العصر الوسيط)، إلى نسق آخر يتبنى الإنساني والتاريخي، لعلّ في تاريخ الفلسفة الأوروبية منذ ديكارت إلى الآن ما يؤكده.

المتعلق بالاشتقاق اللغوي بين الفريقين مع غياب ادراك واضح لهذا التباين الأعمق على مستوى الفكر بينهما. وفي حالة اللفظة العبرية (nabi) أظهر البحث اللغوي حقائق هامة تتعلق بوضع النسق الحضاري اليهودي في التاريخ، فقد كشف التطور الدلالي لللفظة، الذي ارتبط بمؤثرات حضارية أجنبية خضعت لها اليهودية، وكذلك الصعوبات المتعلقة بأصل اللفظة العبرية واشتقاقها، عن مدى زيف النقاء والتميز الحضاري الذي يدعيه اليهود. وإذ يكشف التداول والاقتراض بين اللغات المختلفة عن نمط المواجهة السائدة بين الحضارات، فإن الحضارة الاغريقية تكشف عن وضع متميز في هذا المجال، إذ حافظت على هويتها الحضارية الخاصة في مواجهة النسق الحضاري اليهودي، وذلك بترجمة اللفظة العبرية(nabi) إلى صيغة قومية تماماً TTeoφyTys، بينما اكتسحت، من مركز الحضارة الأقوى، الحضارة الرومانية اللاتينية حيث أجبرتها على نقل اللفظة الاغريقية بصيغتها الكاملة إلى اللفظة اللاتينية (Propheta)، وهكذا كشف النموذج اللغوي، في كل الحالات، عن نسق فكري وحضاري أشمل يكمن خلفه، والحق أنه ما كان يتيسر أبداً الكشف عن ذلك كله إلا بالإفادة من الأبحاث اللغوية المعاصرة التي تعامل اللغة على أنها بناء يحيل إلى وجود خلفه. يبقى أخيراً أن الإنحصار في هذه الأنساق التي يضعنا (البحث اللغوي) في مواجهتها قد يؤدي بنا إلى صورية شاملة، يصبح معها اللجوء إلى (البحث التاريخي) مطلباً ضرورياً.

الفصل الثاني

تاريخ النبوة

«إن الإله الحق يجب أن يكون إله التاريخ»
بول تيليش*

١. تمهيد:

إذا كان قد أمكن، عبر البحث (اللغوي) المتعلق بالنبوة، تلمّس بعض الأنساق النظرية المتكاملة، فإن البحث (التاريخي) هو الذي يتكفل بالكشف عن جدليات بناء هذه الأنساق في الواقع الإنساني. وبهذا تتكشف واقعية النسق، بل ومنطقيته وإنسانيته، من خلال التاريخ. ولهذا يكاد تاريخ أي ظاهرة أن يكون جزءاً من الظاهرة نفسها. ولا يعني التاريخ - هنا - مجرد حشد يخلو من الدلالة والقصد لعناصر الظاهرة في الزمان، بل يعني - بالأحرى - محاولة بناء عناصر الظاهرة في الزمان بغرض الكشف عن دلالة أو قصدٍ واعٍ يكمن خلفها. ومن هنا تتجلى - دون شك - وحدة الظاهرة في التاريخ، فلا يكون التاريخ (انقطاعاً)، بل (اكتمالاً)؛ بمعنى أن ماضي الظاهرة يفسر اكتمالها في الحاضر، كما أن «إكتمالها في الحاضر يكشف عن ماضيها في التاريخ، وهذا ما سماه (برجسون) بالحركة الإرتدادية للحقيقي»[1]. وهذا القصد الذي يتكشف عنه البناء التاريخي للنبوة لا يخلو عن أن يكون (إلهياً) أو (إنسانياً)، بمعنى أن حركة النبوة في التاريخ، إما أنها تكتسب دلالتها من (إرادة إلهية مطلقة) تهيمن على حركتها وبنائها التاريخي بأسره، أو أنها تكتسب دلالتها عبر كونها تعبر عن (ضرورات ومطالب إنسانية) تنعكس - بوضوح - في كل تجلياتها

(*) بول تيليش: زعزعة الأسس، الطبعة الانجليزية، ص٣٧، نقلاً عن تيليش: الشجاعة من أجل الوجود، مقدمة الترجمة العربية، ص٨.

(١) حسن حنفي: متى تموت الفلسفة ومتى تحيا؟، (مجلة عالم الفكر) مجلد (١٥)، عدد (٣)، الكويت ١٩٨٤، ص٢٤٧.

التاريخية وذلك دونما تجاهل لكونها تعبر عن إرادة إلهية في ذات الوقت. والحق أن الصعوبات الجمة التي تجابه القول بأن حركة النبوة في التاريخ إنما تكتسب دلالتها من مجرد إرادة إلهية مطلقة [٢]، تتأدى إلى إمكان - بل وضرورة - القول بأن النبوة تكتسب دلالتها ومنطقها من كونها تعبر عن ضرورات ومطالب إنسانية كلية تستجيب لها الإرادة الإلهية في لحظات بعينها. ومن هنا يصح الإنتقال بالنبوة من كونها أحد مباحث (علم العقائد) إلى كونها (فلسفة للتاريخ) تتكشف عن ضرب من المقاصد الواعية التي تتحكم في التاريخ وتفسر حركته[٣].

وإذن، يهدف البناء التاريخي للنبوة الى الكشف - وبصورة اساسية - عن قصد كلي شامل يفسر تجلياتها وتحولاتها. وإذ يتعذر الحديث عن (قصد كلي شامل) يحكم بناء ظاهرة ما، دون أن تتميز ذات الظاهرة بنفس الشمول وذات الكلية، فإن الحقيقة الأولى التي يتكشف عنها البناء التاريخي للنبوة هي هذا القدر الهائل من الشمول والعمومية (Universality)، الذي تكشف عنه.

٢ - عمومية النبوة:

يصح القول عن النبوة أنها ظاهرة كلية عامة، غير مخصوصة بشعب دون آخر، أو بعصر دون عصر، «فهي ظاهرة شائعة على مستوى العالم بأسره منذ أقدم العصور. ولذلك

---

(٢) إن رد النبوة إلى إرادة الهية مطلقة يجعل من أي محاولة لتفسير التغير والتحول في (الأبنية) النبوية، محاولة مستحيلة من الأساس، لأنه يتعذر تماماً تفسير (التاريخي) بالمطلق، إلا بالقول بأن ثمة تغيرات تطرأ على المطلق نفسه. وقد واجهت هذه المعضلة (مرقيون Marcion) احد آباء الكنيسة الأوائل، ومن مؤسسي الفرق - المرقيونية -، فما كان إلا أن رأى تغيرات تطرأ على جوهر الألوهية هي التي تفسر التحول في الوحي من اليهودية إلى المسيحية، مثلاً.
انظر: علي عبد الواحد في: **الأسفار المقدسة في الديانات السابقة على الإسلام**، (دار نهضة مصر)، القاهرة ١٩٧١، ص ١٠٦.

(٣) يمكن تلمّس الأسس النظرية لهذا التحول بالنبوة إلى (فلسفة للتاريخ) عند المعتزلة الذين تأدوا بالنبوة إلى كونها نسق تتحكم (بصالح العباد) في مسيرته التاريخية. فغدت النبوة، لا مجرد (معطى إلهي) يتجاوز التاريخ، بل (تكوين تاريخي) يفسره (الرد الإلهي) على (الوضع الإنساني) في لحظات بعينها.

لا يوجد شعب لم يعرف، بشكل أو بآخر، وحي الآلهة. فقد ظهر أناس ملهمون، في كل زمان ومكان تقريباً، يؤمنون بأنهم وُهبوا قوى روحية لم تتوفر لغيرهم»(٤). وفي قول آخر «لا يوجد بين الأمم من لا يرى شواهد تنبىء عن حوادث المستقبل، وأن بين الناس من يستطيع معرفة هذه الشواهد والتنبؤ بالحوادث قبل وقوعها. وهذا الإعتقاد في القدرة على التنبؤ بالغيب اعتقاد قديم إنحدر مـن عصر الأساطير»(٥)، حيث «وُجد في المجتمعات الأكثر بدائية أناس يختصون بالإتصال مع القوى التي تسود الإنسان أو تسيطر عليه، يمثلون الجماعة في علاقتها مع المقدس، وقد حفل تاريخ الديانات بطائفة من هؤلاء الذين نستطيع أن ندعوهم وسطاء»(٦). واللافت أن الأمر لا يقف عند مجرد شيوع الظاهرة وعموميتها ـ على هذا النحوـ، بل يتعداه إلى ضرب من التشابه القوي بين رؤى الشعوب المختلفة للنبوة. فقد «إتسم تفكير المصريين والعبرانيين والإغريق حول الإلهام والنبوة بدرجة كبيرة من التشابه، وكذلك تحدث الوثنيون واليهـود والمسيحيون ـ في عصـر الامبراطورية الرومانية ـ عن (الوحي) بتعبيرات واحدة»(٧). وينهض هذا التشابه ـ لا شك ـ شاهداً آخر على وحدة ظاهرة النبوة وشمولها.

واللافت أن شمول ظاهرة النبوة يرجع، لا إلى التبادل بين الحضارات، وإنما إلى كون النبوة ترتبط بجانب خاص في الإنسان ينزع به إلى تجاوز تحديدات الزمان وقهرها. ذلك أننا ـ على قول بسكال ـ «لا نفكر تقريباً في الحاضر، وحينما نفكر فيه، فما ذلك إلا لكي نستمد منه النور الذي يسمح لنا بأن نتصرف في المستقبل، فليس الحاضر بغاية لنا على الإطلاق. فإن المستقبل هو وحده غايتنا، في حين أن الماضي والحاضر، إن هما عندنا إلا وسيلتان»(٨). وإذ يبقى المستقبل ـ الذي هو غاية الوجود الإنساني ـ سادراً في ظلمة المجهول، بحيث يصبح مصدراً للحيرة والقلق، بينما الإنسان أبداً، لا يمل من محاولة النفاذ إلى جوهره الخفي، فإن درو الوحي والنبوة (بالمعنى العام) يتمثل، آنئذ، في

---

(٤) A. J. Heschel: **The prophets**, Vol, (2), op. cite. P. 227.

(٥) شيشرون: علم الغيب في العالم القديم، ترجمة توفيق الطويل، القـاهرة، ١٩٤٦، ص ٣٥.

(٦) هيرف روسو: الديانات، ترجمة متري شماس، (مجموعة.. ماذا أعرف؟ عدد ٢٥) بدون تاريخ، ص ٩٦.

(٧) A. J. Heschel: **The prophets**, vol, (2), P. 227

(٨) نقلاً عن: زكريا ابراهيم: مشكلة الإنسان، (مكتبة مصر)، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٨٧.

أن يغمر (البشر) باطمئنان ميتافيزيقي، وأن يمنحهم الأمل[٩]. ومن هنا تكون النبوة جزءاً من (الأنطولوجيا)، لأنها تبدو سبيلاً للإحاطة بوضع الوجود البشري في العالم. ويبدو- بالمثل- أن الوضع العام للوجود البشري يؤكد النبوة[١٠]. ذلك الوجود الذي يبدو هشاً وغريباً ما لم تلامسه (الأبدية) تلامساً يكتسب- من خلال النبوة- دلالة تاريخية مشتركة.

وقد ذهب البعض- بتأثير الإرتباط بين النبوة والأنطولوجيا فيما يبدو- إلى وصف النبوة بأنها تعبر عن «نزوع طبيعي للكشف عن المستقبل عند الإنسان»[١١]. ولكن ثمة من يعلو بها عن مجرد (النزوع الطبيعي) إلى كونها تعبر عن «إستعداد قائم في العقل» [١٢]، إذ «توجد في النفس الإنسانية ملكة ملازمة لها تمكنها من الهجس أو سبق النظر بالمستقبل»[١٣]. وأياً ما كان الأمر، فإن النبوة تعبر عن نزوع (طبيعي أو عقلي) يتميز به الإنسان بما هو كذلك[١٤]- وذلك مع التجاوز المؤقت عن الفرق بين النبوات الدينية، وبين ما يُسمى «بالنبوءات العلمانية (Socular prophecies) التي تتحدث عن مستقبل العالم والحياة على هذا الكوكب، كما في كتابات لوكريتس وداروين مثلاً، ونبوءات فلاسفة التاريخ الذين تنبأوا بالإنهيار والفناء- مثل اشبنجلر-، وكذلك الفلاسفة الذين وضعوا نصب أعينهم هدفاً أقصى تتجه نحوه الأحداث بنوع من الحتمية»[١٥]- فإن ذلك النزوع

---

(٩) محمد عزيز الحباني: **الشخصانية الإسلامية**، (دار المعارف بمصر)، القاهرة ١٩٦٩، ص ٦٨.

(١٠) اللافت أن كل محاولات تأسيس النبوة بوصفها نسقاً نظرياً ممكناً، قد استوت على أسس معرفية خالصة، بل إن النظر إلى النبوة بوصفها نسقاً غير ممكن- من الناحية النظرية- قد ارتبط كذلك بالأسس المعرفية ذاتها. فقد ارتبط إثبات النبوة أو انكارها بالوضع المعرفي للبشر. ومن هنا تبدو طرافة النظر إلى النبوة في إطار الانطولوجيا، أعني في إطار الوضع العام للوجود البشري. فالحق أن النبوة تبدو ممكنة في إطار دراسة انطولوجية تقوم على التصور العام للوجود من ناحية، وعلى تحليل بعض التجارب الإنسانية (كالشعور بالإغتراب والانتظار والأمل والخلاص) تحليلاً انطولوجياً من ناحية أخرى.

(١١) M. J. Adler (ed): **The great books**, vol. (3), The great ideas, art, prophecy, Chicago, 1955, P. 454

(١٢) Jaroslav Cerny: **Egyptian Oracles**, Chicago, 1955, P. 35

(١٣) شيشرون: **علم الغيب في العالم القديم**، ص ٨٠.

(١٤) ولعلها بذلك تشبه (الميتافيزيقا) التي أشار كانط إلى أن ثمة استعداداً طبيعياً في العقل يدفع إليها دفعاً.

(١٥) M. J. Adler (ed): **The great books**, vol. (3), op. cite, P.455

للإنسان بما هو كذلك ينكشف من خلال ذلك كله(١٦).

وهكذا تتكشف النبوة ـ بوصفها ظاهرة عامة ـ لا عن مجرد التبادل الثقافي بين الحضارات، بل عن بناء للوجود البشري نازعاً ـ بطبيعته ـ إلى تجاوز وضعه. ومن هنا تبدو النبوة مدخلاً للأنطولوجيا، وذلك من حيث تعبر عن نزوع الوجود ـ بما هو كذلك ـ إلى قهر تناهيه والإتصال بالأبدية، نزوعاً شاملاً تؤكده دراسة في التاريخ الحضاري للنبوة.

أولاً: النبوة في مصر القديمة:

طوّر المصريون، استجابة لنداء الوجود، فناً للنبوءة «اكتسبوه عن اجدادهم خلال ماض سحيق»(١٧) وبالرغم من أن «النبوة الخارقة(١٨) (Charismatic prophecy)، لم تكن أمراً مألوفاً في مصر القديمة، فإن النبوة التقليدية(١٩) أو المؤسسية (Institutional prophecy)، كانت ذات أهمية عظمى عند المصريين الذين اعتمدت حياتهم على ما تقوله الآلهة إلى حد كبير»(٢٠). ولهذا تعددت ميادين النبوءات المصرية من تعيين للملوك والكهنة إلى التعرف على اللصوص، وسؤال الإله حول فتح البلدان الأجنبية؛ «فقد قامت الملكة حتشبسوت بفتح بلاد بونت ـ حيث ازدهرت تجارة المر ـ بناء على نبوءة من آمون» كما أن الملك تحتمس الرابع (١٤١١ ـ ١٣٩٧ ق.م) قد «أرسل حملة عسكرية مظفرة لقمع تمرد قام به أهل النوبة، طبقاً لنبوءة من آمون أيضاً»(٢١). و«هكذا كان الوحي ـ حسبما تشير النقوش الفرعونية التي تحدت الفناء ـ يلعب دوراً هاماً في تسيير أمور البلاد من

---

(١٦) ومع ذلك فإن قدراً كبيراً من التمايز يبين بين النبوات الدينية من جهة وبين ما يُسمى بالنبوءات العلمانية من جهة أخرى إذ في حين تكشف النبوءات العلمانية عن القول بالفاعلية المحتومة للعلل الضرورية، فإن النبوات الدينية تخاطب الإنسان بوصفه كائناً مسؤولاً، يظل حتى عندما يعرف شيئاً من إرادة الله، حراً في فعل الخير أو الشر. انظر: Ibid, vol. (3), P. 455.

(١٧) شيشرون: **علم الغيب في العالم القديم**، ص ٣٦.

(١٨) يُقصد بالنبوة الخارقة، ذلك الضرب من النبوة الذي يلتحم بالتاريخ في لحظة فريدة لا تتكرر كثيراً، فيتميز ما بعدها عما قبلها.

(١٩) وأما النبوة التقليدية، فهي ضرب من النبوة ـ عُرف به المصريون ـ كان يخضع لنمط خاص غالباً ما يتكرر، فقد اعتقد المصري القديم «أن أوقات الشدة تتبعها أوقات الرخاء والعكس» وبلوّر نبوءاته طبقاً لهذا المعتقد. فبدا وكأنه يؤسس النبوة بدءاً من تصور لتاريخ تتكرر احداثه.

(٢٠) **Encyclopedia Britanica**, vol. (15), Art. prophecy, U.S.A. 1976, P. 63.

(٢١) J. Cerny: **Egyptian oracles**, op. cite, PP. 35-36.

الناحيتين، الاجتماعية والسياسية. فقد كانت الآلهة تشترك في حياة الشعب المصري اشتراكاً وثيقاً، إلى حد أن استشارة الآلهة قبل القيام بأي عمل، غدت واحدة من أهم العادات الدنيوية الشائعة عند عامة الشعب»[٢٢]. ومن هنا لم تكن النبوة تعكس حاجة معرفية للشعب فقط، بل تمثل مطلباً وجودياً يتصل بوجود الشعب نفسه. وهكذا النبوة مطلب (وجود) الى جانب كونها مطلب (معرفة).

وقد كان الكهنة هم الذين يقومون بالدور الهام في توجيه الأقوال التي كان يدلي بها الإله. فالدور النبوي، منوط بالكاهن، وإن كان دوراً تفسيرياً أكثر منه نقلاً حرفياً لما ينطق به الإله، حيث لم تكن طبيعة الإله نفسه تسمح بغير ذلك[٢٣]. وقد «ظل هذا النمط من إستشارة الآلهة عن طريق الوحي قائماً في مصر لمدة ألفي عام، ودون إنقطاع، وبأسلوب لم يتغير أبداً طوال هذه الفترة الطويلة. ويبدو أن الإسلام وحده هو الذي وضع نهاية له» [٢٤].

ثانياً: نبوات الشرق القديم[٢٥]:

يبدو من مخلفات الشرق القديم أن أهم مسألة مست شغاف قلب الشرقيين وبلورت

---

(٢٢) سليم حسن: مصر القديمة، (مطبعة جامعة فؤاد الأول) القاهرة، ١٩٥٢، جـ ٩، ص ٤٥٧.

(٢٣) يكشف ذلك عن الإرتباط الوثيق بين مفهوم (الألوهية) من جهة، ومفهوم (النبوة) من جهة أخرى. فحين كان تصور البشرية (للإله) تصوراً غامضاً لم ينـقّ من شوائب التشبيه والتجسيم، اتسمت النبوءات ـ بدورها ـ بقدرٍ من الغموض جعل دور النبي تفسيرياً أكثر منه شيئاً آخر. وأما بعد أن بلورت البشرية تصوراً عقلياً واضحاً عن (إلهها)، فقد تشبعت النبوات بذات القدر من الوضوح، فبات النبي ناقلاً، لا مفسراً، للنبوة.

(٢٤) J. Cerny: **Egyptian oracles**, P. 48

(٢٥) رغم أن النبوة العبرية تمثل جزءاً من نبوات الشرق القديم، إلا أن الحديث هنا، يقتصر على النبوات القديمة التي اندثرت، ولم يتبق منها إلا شذرات حملتها النبوة العبرية. ولم تكن ثنائية (الإندثار والدوام) هي المدخل إلى هذا التناول، بل إن مفهوماً قد تأدى إلى ذلك، حيث كشفت نبوات الشرق القديم عن نسق أولي (Primary)، ينتظم كل النبوات القديمة تقريباً، وفيه تتخذ حركة النبوة مساراً يتجه من (الأسفل إلى الأعلى) أو من (الإنسان إلى الله)، حيث يبادر الإنسان إلى طلب العون من آلهة تركته وحيداً، حتى لو اضطره الأمر إلى بناء برج شاهق يرتقيه إلى سماء يبدو أن لا سبيل إليها، ولعل مأساة برج بابل وغيره من الأبراج القديمة تقف شاهداً على ذلك. وهذا بالرغم من أن مخلفات مدينة ماري Mari الأثرية قد كشفت عن بداية تحول مثير في مسار النبوة، حيث أمسك =

وجدانهم هي المسألة الدينية. إذ إنشغل الشرقي، أبداً، بـإله حاول أن يجد سبيلاً للإتصال به والتعرف على مراميه، ومن هنا نشأت حاجته إلى (النبوة والعرافة) التي قام عليها «كثير من الرائين والعرافين كانت تغص بهم معابد الشرق الأدنى القديم»[٢٦]. وهكذا «مثّل التنبؤ أو العرافة، واحداً من أكثر جوانب الدين أهمية في بابل وآشور، حتى أنه لا يكاد يوجد شعب آخر غيرهما حاز نظاماً للتنبؤ والعرافة على مثل هذه الدرجة من الإحكام والتركيب»[٢٧]. ولقد كشفت النقوش عن شعوب أخرى أظهرت اهتماماً بالغاً بالمسألة ذاتها. فقد «تحدث نص حثي (Hittite) (يرجع للقرن الثالث عشر قبل الميلاد) عن وجودٍ للأنبياء، وإن كان لم يذكر شيئاً عن نمط التنبؤ السائد»[٢٨]. كما أنه ثمة نقشاً آرامياً ـ عثر عليه في سوريا ـ قد سُجل عليه أن الإله بعل تحدث إلى الملك زاكير

= الإله داجون (Dagon) بزمام المبادرة (Initiative) النبوية في يديه، ولم تعد نبوءاته مجرد رد على سؤال بادره به البشر. وقد بدا ذلك من الصيغة التي استخدمها انبياء مدينة ماري، حيث كان النبي يقول: «لقد أرسلني الإله داجون» وهي صيغة تكررت مراراً في العهد القديم على لسان موسى وغيره من أنبياء بني إسرائيل. انظر (A.J.Heschel:The prophets)vol (2),P.250، ولعل نبوة ماري تمثل بذلك حلقة وسطى في تحول النبوة من مسار (الأسفل إلى الأعلى) أو المبادأة الإنسانية (Human initiative)، إلى مسار (الأعلى إلى الأسفل) أو المبادأة الإلهية (Divine initiative) ويكتسب هذا القول أهميته القصوى من «كون مدينة ماري تمثل الاقليم الذي انتقل منه إبراهيم الخليل إلى أرض كنعان» انظر: Ibid, vol (2), P. 250. وأما النبوة العبرية، فهي وإن كانت لم تتخلص ـ بحكم الوضع التاريخي ـ من جذور ذلك النسق الأولي (Primary)، إلا أنها تمثل حلقة اساسية في نسق متطور يتجه فيه مسار النبوة من (الأعلى إلى الأسفل) أو من (الله إلى الإنسان)، حيث أصبح الله هو الذي يبادر بإرسال وحيه إلى البشر دون طلب مباشر منهم. ولقد آثرنا تناول النبوة العبرية في إطار هذا النسق المتطور.

(٢٦) B. Cayne (ed): **Encyclopedia Americana**, vol, (22), art. prophecy, op. cite, P. 664.

(٢٧) A. J. Heschel: **The prophets**, Vol, (2), P. 234.

(٢٨) يمكن اعتماداً على الإرتباط القائم، فيما يبدو بين نمط النبوة السائد من جهة، وبين نمط الحياة ونسق التصورات القائمين من جهة اخرى، التغلب على صمت التاريخ فيما يتعلق ببعض أنماط النبوات القديمة. إذ يبدو أن أي نمط للنبوة قد تشكّل بدءاً من نمط للحياة ونسق للتصورات قائمين. فقد كان القانون الثابت الذي تسير بمقتضاه النبوة عند المصري القديم، مثلاً، يمثل هو نفسه صورة لقانون حياته التي صاغها النيل بدورة تتكرر، أبداً، من الفيضان والإنحسار. وبالمثل يمكن القول بأنه حيثما ساد نمط حياة (رعوي)، قام التنبؤ بصورة اساسية على ملاحظة حركات الطيور والحيوانات. أما قيام حياة تعتمد على الزراعة المستقرة، فقد أدى إلى اعتماد التنبؤ على النظر في أجزاء حيوانات الاضاحي ـ التي سُفحت، لا شك، على مذبح معبد، يعد وجوده شاهداً =

(Zakir)، من خلال الرائين والعرافين، مشيراً إلى أنه سوف يخلصه من اعدائه»[٢٩].
وكذلك فإن «التعرف على وحي الأرباب، والإحتكام إليهم في القضايا، والقسم في حضرة تماثيلهم، كان أمراً شائعاً بين الكبار والعاديين من السومريين المتدينين»[٣٠] كما «استغل الكلدانيون ملاحظة المجموعة النجمية في إقامة علم يمكنهم من التنبؤ بحظوظ الناس ومعرفة المصير الذي قُدِر لهم»[٣١]، وإذن، فقد شاع التنبؤ والعرافة بين كافة شعوب الشرق القديم.

واللافت أن أنماط التنبؤ والعرافة[٣٢]، قد تنوعت إلى حد كبير. فبينما لاحظ الكلدانيون النجوم، «فإن النمط السائد للعرافة في بابل وآشور، كان هو التنبؤ من خلال فحص كبد حيوان مذبوح (Hepatascapy)، حيث كان العراف ـ وكان في آن معاً كاهناً ومفسراً ومتنبئاً بخطط الآلهة ـ يذبح، بعد القيام بطقوس معينة، حيواناً ينزع كبده، ومن خلال النظر في أجزائه والعلامات التي على سطحه يمكنه التنبؤ بالمستقبل»[٣٣]. وأما البابليون، فقد اعتقدوا «أن الإله يكشف عن نفسه في (الحلم)، معلناً إرادة السماء وكاشفاً للمستقبل»[٣٤].

وقد كشفت النقوش التي عُثر عليها في مدينة ماري، بأرض ما بين النهرين

= على استقرار حياة لم تكن كذلك. ويبدو أن تطور البشرية اللاحق لإكتشاف الزراعة، وقيام الحياة المستقرة، كان هو الحياة في (المدن) Cities، حيث أدت المدن ـ من خلال نظام معقد للحياة الاجتماعية ـ «إلى ظهور الشخصية الفردية وبلورة (الأنا)». انظر: كافين رايلي: **الغرب والعالم.. (تاريخ الحضارة من خلال موضوعات)، ترجمة عبد الوهاب المسيري وهدى حجازي، (سلسلة عالم المعرفة) عدد ٩٠، القسم الأول، الكويت ١٩٨٥، ص٨٢. ومن هنا اتسم التنبؤ في اطار المدن ـ بطابع شخصي جعله يقوم اساساً على الأحلام. وهكذا كان التنبؤ مرآة عصره، أو ـ كما قال هيجل عن الفلسفة ـ وليد عصره.**

(٢٩) **Encyclopedia Britanica**, vol. (15), Art. prophecy, op. cite, P.63.

(٣٠) عبد العزيز صالح: **الشرق الأدنى القديم**، (الانجلو المصرية)، القاهرة ١٩٨٤، جـ١، ص ٣٩٨.

(٣١) شيشرون: **علم الغيب في العالم القديم**، ص ٣٦.

(٣٢) في الحاشية (٢٨) من هذا الفصل إشارة إلى الإرتباط بين هذا التنوع من جهة، وبين تنوع أنماط الحياة السائدة من جهة أخرى.

(٣٣) A. J. Heschel: **The prophets**, vol, (2), P. 234.

(٣٤) Ibid, vol (2), P. 241.

(Mesapatamia) عن تحول مثير في طبيعة النبوة ذاتها(٣٥). إذ لوحظ أن «مجموعة نصوص ميللينيوم الثانية (Second Mellennium texts)، التي عثر عليها بماري، تصف الرائين بأنهم أفواه للآلهة يتحدثون بإسمهم»(٣٦). وقد انطبق هذا الوصف ـ فيما يبدو ـ على الأنبياء العبرانيين. ولهذا قيل «ان الكشوف الأثرية الفرنسية في تل الحريري (Tel-el-Hariri) ـ مركز حكم مملكة ماري القديمة ـ قد تمخضت عن عدة نصوص تُظهر تشابهاً لافتاً مع نبوة العهد القديم»(٣٧). فقد أصبح «أنبياء اسرائيل ينطقون بكلمة الإله (يهوا). مثلما كان أنبياء ماري ينطقون بكلمة الإله داجون (Dagon)»(٣٨). ويبدو أن التوافق بين النبوتين قد تجاوز مجرد طريقة نطق الأنبياء إلى مضمون النبوة ذاته، «فإن كثيراً من اقوال أنبياء ماري كانت ذات طبيعة سياسية؛ إذ أشارت إلى ضرورة رعاية الملوك للفقراء والمعوزين، مما يدل على أن البعد الأخلاقي لم يكن غائباً عن نبوة ماري»(٣٩)، وهذا القول ـ إن صح ـ يقلل من صدق الزعم بأنه «بينما كان أنبياء اسرائيل ينطقون باسم الرب، ولكن لمصلحة الشعب، فإن أنبياء ماري كانوا أيضاً ينطقون باسم الرب، ولكن لمصلحة الرب نفسه»(٤٠).

حقاً إن ثمة ما يميز النبوة العبرية عن نبوات الشرق القديم، ومنها نبوة ماري بالطبع. من ذلك، مثلاً، «أن النبي العبري لم يكن ـ كالنبي الشرقي القديم ـ ينطق باسم إله محلي(٤١) (Lacal)، بل كان ينطق باسم خالق السموات والأرض، الواحد الأحد الذي يعلو على العالم، والذي يتعذر الإحاطة بحكمته. . (وكذلك) فإن النبي في ماري كان

(٣٥) في الحاشية (٢٥) من هذا الفصل إشارة إلى جوهر هذا التحول.

(٣٦) R. Seltzer: **Jewish people, Jewish Thaught,** op. cite. P. 78

(٣٧) A. J.Heschel: **The prophets,** vol, (2), P. 249

(٣٨) **Encyclopedia Britanica**, vol. (15), Art. Prophecy, op. cite, P. 63, إذ النبي في الحالين، يمتلك احساساً قومياً بأنه مُرسل من قِبل إله هو الذي بادره بوحيه ورسالته. وهكذا لم تعد النبوة ـ كما كانت من قبل ـ رداً على مطلب يطرق به الإنسان أبواب السماء، بل أصبحت مبادرة الهية خالصة. يؤكد ذلك صيغة الخطاب النبوي المتماثلة، حيث يقول النبي: «لقد أرسلني الإله [داجون أو يهوا]». انظر: J. Heschel: **The prophets,** vol. (2), P. 250.

(٣٩) **Encyclopedia Britanica,** vol (15), Art, prophecy, op. cite, P. 63

(٤٠) J. Heschel: **The prophets,** vol. (2), P. 251

(٤١) وذلك مع أن العبرانيين لم يجدوا في يهوا ـ باديء ذي بدء ـ سوى إله قبلي tribal يقرب إليه ابناء اسرائيل: انظر رسل: **تاريخ الفلسفة الغربية**، جـ ٢.

امتداداً للمؤسسة الدينية أكثر منه ناطقاً باسم إله متعال»[٤٢]. وإضافة إلى ذلك «فإن النبوة العبرية قد لعبت دوراً فعالاً في صياغة الأحداث السياسية لشعب اسرائيل»[٤٣]، وهذا ما أخفقت فيه النبوات الشرقية الأخرى نسبياً. ولكن ذلك لا يعني ألبتة أن ثمة قطيعة بين النبوة العبرية من جهة وبين نبوات الشرق القديم من جهة أخرى. إذ يتحدى التاريخ مثل هذه القطيعة بحسم.

ثالثاً: نبوات الشرق الأقصى (الهند والصين):

انتفى الدور الذي تقوم به النبوة ـ في الأديان التقليدية ـ من الديانتين، الهندية والصينية تماماً، ويرجع ذلك إلى الطبيعة الباطنية الخاصة لهاتين الديانتين، والتي ترتد بدورها إلى عناصر أعمق في التحليل، سواء في التطور الباطني الخاص لفكرة الألوهية والوعي بها، أو في حياة هذين الشعبين. ذلك أن «الروح فيها ـ حسب هيجل ـ غير منفصل عن الطبيعة... فالألوهية هي المضمون، مضمون كل شيء، والإله هو الوحدة الطبيعية للروحي والطبيعي. وهذه الصيغة من التدين قد حددها نمط الحياة الطبيعية إذ ذاك»[٤٤]. ولهذا يسيطر على كلا الديانتين «الشعور بأن الجزئية قد ابتلعها الكلي الذي هو الوجود الخالص، وأن الوعي التجريبي الجزئي مضاف إليه كل الجزئيات في الطبيعة والعالم المتناهي هي كلها عدم أمام هذا الكلي»[٤٥]. وهكذا بات الانفصال فيهما بين العقل الكلي ـ وهو الله ـ وبين العقل الجزئي ـ وهو الإنسان ـ انفصالاً ظاهرياً هشاً، أو أنه لا يوجد البتة أدنى انفصال، حيث ابتلع (الله) في جوفه كل (الجزئيات المتناهية)، فاستحال الوجود وحدة لا انفصال فيها[٤٦]. ولا شك في «أن الفكرة المتطورة للدين تفترض ـ سلفاً بالضرورة ـ أن الفصل بين العقل الكلي ـ وهو الله ـ وبين العقل الجزئي ـ

---

(٤٢) Ibid., vol. (2). P. 251

(٤٣) R.Seltzer: **Jewish people, Jewish thaught,** op. cite, P. 78

(٤٤) فرانسوا شاتلية: **هيجل**، ترجمة جورج صدقني، دمشق، ١٩٧٦، ص ١٦٤.

(٤٥) والترستيس: **فلسفة هيجل**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، (دار الثقافة للطباعة والنشر)، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٦٧١.

(٤٦) الحق أن اعتقاداً يسود بطغيان القول بوحدة الوجود (Pantheism) على الأديان الشرقية جميعاً، حيث يبتلع الله في جوفه كل الجزئيات المتناهية التي تبدو بإزائه عدماً. وقد تبدت عبقرية هيجل في الكشف عن الجذور السياسية لهذا المعتقد الذي تبلور في اطار حكم استبدادي يلغي الأفراد لحسابه. انظر: والترستيس: فلسفة هيجل، ص ٦٧٢ ـ ٦٧٣. ويبدو أن النسق الشرقي قد أصبح =

وهو الإنسان ـ قائم بالفعل ويشعر به الوعي»[٤٧]. وما النبوة ـ بل والدين عامة ـ إلا محاولة لتجاوز هذا الانفصال[٤٨] بين الله والإنسان وقهره. ومن هنا فإن أي دين يتجاهل هذا الإنفصال ويذيبه في ثنايا وحدة كونية تفنى فيها الجزئيات المتناهية في جوف الكلي، لا مكان فيه للنبوة أو الوحي، أو أنهما يتحولان ـ على الأقل ـ من الإتصال بكائن مفارق إلى الكشف عما هو كامن في الإنسان الذي لا ينفصل عن الله.

وهكذا فإن الوحي في الديانة الهندية «لا يُنظر إليه بوصفه حادثة تحدث في لحظة تاريخية معينة، يعلن فيها الإله عن نفسه لشخص محدد، بل هو وحي لا زماني (Timeless)، لا يختص فقط أشخاصاً بعينهم في التاريخ، حيث أنه كشف لما هو كامن في الإنسان»[٤٩]. ومن هنا، كان (بوذا) نبياً، لا بمعنى أنه تلقى وحياً خاصاً من كائن مفارق، بل بمعنى أنه بلغ طور الإستنارة الكاملة بعد تأملات في الوجود اختلى فيها بذاته «فلفظة (البوذا) تعني فقط المستنير (Enlightened one)»[٥٠]، ذلك الذي أنارت ذاته معرفة اكتسبها من تأملاته، وليس وحياً تلقاه من إله خاص.

وثمة أيضاً نوع من الإرتباط بين غياب (الوحي والنبوة) بمعناها التقليدي من الدين الهندي من ناحية، وبين طبيعة هذا الدين نفسه من ناحية أخرى، إذ «الدين ـ تبعاً للمفهوم الهندي ـ هو العودة بالإنسان إلى أصل الوجود الذي هو الروح»[٥١]. و«الروح أو (الله) هنا هو الجوهر غير المتعين، المجرد الذي يخلو من المضمون، الفارغ الخاوي... ومن

= من هنا ـ نسقاً للإلغاء والإعدام. يلغي ويُعدم (طرفاً) في الحوار لحساب (الطرف الآخر)، عاجزاً ـ على الدوام ـ عن استيعاب أي طرفين في الحوار. وهكذا الديني مشروط بالسياسي، ثم العكس.

(٤٧) المصدر السابق، ص ٦٦٩.

(٤٨) يفترض الدين ـ وبصورة مطلقة ـ لحظتي (الانفصال) و(الوحدة) ويقوم عليهما، إذ يستحيل في غياب إدراك واضح لانفصال الإنسان واغترابه عن (الله) أن ينشأ الدين، بوصفه اعادة للوئام والوحدة بينهما. ويبدو أن لحظة (الإنفصال)، بوصفها المبرر المنطقي (للوحدة)، هي اللحظة الأهم في نشأة الدين. والإنفصال هنا، ليس مجرد واقعة تاريخية تحققت في لحظة معينة من الزمان، ونشأ عنها الدين بوصفه تجربة تاريخية، إذ (الإنفصال) لحظة يمكن استعادتها على المستوى الوجودي (existential)، وعنها ينشأ الدين بوصفه تجربة وجودية حية. وهكذا يغدو (الإنفصال) منبعاً للدين على المستويين التاريخي والوجودي.

(٤٩) J. Heschel. **The Prophets,** Vol. (2), p. 247

(٥٠) Lewis Hapfe: **Religions of the world,** California, 1979, Second edition, P. 126.

(٥١) P. T. Raju: **The philosophical tradition of India,** London, 1971, P. 26

ثم فمهمة الإنسان ـ حتى يتحد مع الله ـ في الديانة الهندوسية هي أن يفرغ نفسه من كل مضمون لكي يكون فارغاً تماماً مثل الله . . . (وذلك لأن) الطابع الجوهري للعبادة في أي دين يقابل تصور هذا الدين لله»(٥٢). وإذن فإن على الإنسان إعدام نفسه على الدوام ـ أو بتعبير افلاطون «ممارسة الموت» ـ حتى يبلغ مرحلة الوحدة مع الله. وليس من شك في أن المرء لن يحقق ذلك من خلال الوحي، بل «عبر تجربة وجودية خاصة»(٥٣). فإن الدين الهندي، ليس دين (مفارقة وتعالي)، بل دين (مباطنة ومحايثة)ـ وذلك لكون الله جوهراً (مباطناً)، لا (مفارقاً)، ولهذا فإن أي حركة تبغي الإتصال بالله، إنما يبلورها (التأمل في الداخل) وليس (التلقي من الخارج)(٥٤). إذ لم يعد الدين ـ تبعاً لذلك ـ إيماناً بحقائق خاصة تلقاها الإنسان بوحي من مصدر، مفارق، بل أصبح كشفاً ذاتياً تؤكده تجربة خاصة، تؤدي بصاحبها إلى الإلتحام بأصل الوجود. ومن هنا كان الدين الهندي في غير حاجة إلى الوحي أو النبوة بمعناهما التقليدي. وذلك ما أكدت عليه كل الكتابات الكلامية الإسلامية التي ألزمت البراهمة إنكار النبوات وأفاضت في عرض آرائهم والرد عليها، وإن كان قد غاب عن فطنة الأقدمين رد هذا الإنكار البرهمي للنبوة إلى الطبيعة الخاصة للدين الهندي الذي تبلور بدءاً من مفهوم للألوهية صاغته ظروف خاصة(٥٥).

وأما الصيني، فقد عزف عن أن يسلك سبيل السماء، راضياً بالإنكفاء على الأرض، قانعاً بما قاله أحد أسلافه الحكماء من أن «طريق السماء طويل، في حين أن طريق الإنسان قريب المنال، (لذا) لن يمكننا بلوغ السماء. إذ لا سبيل إليها»(٥٦). وإذن فإن «الفلسفات (والأديان) التي تعاقبت على الصينيين، وأسهمت في تشكيل بنائهم النفسي والذهني ظلت واقفة على الأرض بصورة دائمة»(٥٧). وهكذا أصبح مفهوما (الإنسان والطبيعة) هما (المحور) الذي تبلور حوله الوعي الصيني، «حتى بات على غير إستعداد

---

(٥٢) ستيسي: فلسفة هيجل، ص ٦٧٦ ـ ٦٧٧.

(٥٣) P. T. Raju: **The philosophical tradition of India**, op. cite. P. 26

(٥٤) سبقت الإشارة إلى الارتباط الوثيق بين كل من مفهوم النبوة ومفهوم الألوهية، ويظهر الإرتباط بين المفهومين هنا متمثلاً في أن غياب النبوة قد ارتبط بتصور معين للألوهية. انظر: حاشية(٢٣) من هذا الفصل.

(٥٥) سيرد الحديث عن ذلك تفصيلاً في فصل لاحق.

(٥٦) فؤاد محمد شبل: حكمة الصين، (دار المعارف بمصر)، القاهرة ١٩٦٧، جـ ١، ص ٣٣.

(٥٧) فهمي هويدي: الإسلام في الصين، (سلسلة عالم المعرفة) عدد ٤٣، الكويت ١٩٨١، ص ٢٣٤.

أن يتقبل أو يستوعب فكرة أن تكون هناك قوى أخرى غير الإنسان أو شيء وراء الطبيعة»[٥٨]، أو أنه تقبل ذلك واستوعبه شرط أن يكون «الله هو الوجود الفارغ الذي لا مضمون له»[٥٩]. وسواء تقبل الوعي الصيني (الله) - بوصفه وجوداً فارغاً - أو لم يتقبله بالمرة، فإن افتقاد هذا الوعي لمفهوم متطور عن إله متعال يدرك البشر بعنايته، قد أدى إلى غياب (أدب النبوة) بوصفه ضرباً من الإتصال المقصود بين الله والبشر، وحل محله الإقتصار على صياغة مجموعة من الحِكم والمواعظ الأخلاقية بهدف الحصول على السلام الشخصي للفرد على هذه الأرض التي ارتبط بها الصيني أشد الإرتباط. ولم يدّع الحكماء أبداً، أنهم تلقوا هذه المواعظ من إله، بل «إنهم فصلوا الأخلاقيات عن ما وراء الطبيعة، إلى الحد الذي أشار معه (ماكس فيبر) إلى أن الكونفوشيوسية كانت نزعة عقلية إلى حد بعيد حتى أنها تقف عند الحد الأقصى لما يمكن أن يدعوه الفرد الأخلاق الدينية»[٦٠]. وهكذا فإنه «بالرغم من رغبة الحكماء الصينيين في إصلاح الإنسان، والتطلع إلى عالم تسوده روح الصلاح والإستقامة، شأنهم في ذلك شأن الأنبياء العبرانيين، فإنه من غير الممكن وصف هؤلاء الحكماء بأنهم أنبياء ينقلون ما ألهمهم به الله إلى البشر» [٦١]، إذ يخلو التراث الصيني تماماً من أي محاولة للإتصال بالسماء، حتى أن «كونفرشيوس قد رفض، فيما يذكر أحد طلابه، أن يناقش (طريق السماء)»[٦٢].

وعلى ذلك يمكن القطع بأنه «لا يوجد أي أثر لتجربة ادعى فيها حكيم صيني أنه سمع صوت الإله يدعوه إلى أداء مهمة محددة»[٦٣]. ومع ذلك فقد ورد، في احد المؤلفات الصينية القديمة، حديث عن طرق للتنبؤ والعرافة، منها التنبؤ بأوراق نبات العرافة وصدفة السلحفاة[٦٤]. ولعلنا نلحظ من مجرد التسمية أن هذه النبؤات لا تعني توجيهاً إلهياً لوضع بشري، حيث تفتقد إلى البعد المفارق - وهي لا تعدو كونها طريقة في

---

(٥٨) فهمي هويدي: **الإسلام في الصين**، ص ٢٢٩.

(٥٩) والترستيس: **فلسفة هيجل**، ص ٦٧٣.

(٦٠) هـ.ج. كريل: **الفكر الصيني من كونفوشيوس إلى ماوتسي تونج**، ترجمة عبد الحميد سليم، (الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر)، القاهرة ١٩٧١، ص ٦٠ - ٦١.

(٦١) A. J. Heschel: **The prophets**, vol (2), op. cite. P. 249

(٦٢) هـ.ج. كريل: **الفكر الصيني من كونفوشيوس إلى ماوتسي تونج**، ص ٥٦.

(٦٣) A. J. Heschel: **The prophets**, Vol. (2), op. cite. P. 248

(٦٤) L. Hapfe: **Religions of The world**, op. cite. P. 165

معرفة حظوظ البشر، انبثقت من حياة لم تعرف غير الإنكفاء على الطبيعة، نباتاً كانت أم حيواناً.

رابعاً: النبوة عند الإغريق:

كغيرهم من الشعوب القديمة، نظر الإغريق إلى التنبؤ والعرافة بتقدير عظيم، حتى «إن أفلاطون قد سمح (لبيثيا) - عرافة معبد دلفي - أن تؤدي وظيفتها في جمهوريته المثالية»(٦٥). «فإنها - أي عرافة معبد دلفي - وكاهنات معبد دودونا، قد أتين (للإغريق) خيرات لا حصر لها بفضل ما أُصبن به من هوس، ومن هذه الخيرات ما يتعلق بالأمور الخاصة، ومنها ما يتعلق بالصالح العام»(٦٦). فهم (أي الإغريق) «لم يقوموا بهجرة إلى أيونيا أو آسيا أو صقلية قبل أن يستشيروا الكاهنة (بيثيا) أو يتلقوا الوحي من دودونا.. وكذلك لم يخوضوا أي حرب قبل التماس نصيحة الآلهة أولاً»(٦٧). ومن ناحية أخرى «كان أهل أثينا لا يعقدون إجتماعاً عاماً إلا إذا حضره أهل التنبؤ.. كما خصص الإسبرطيون رجلاً من أهل العيافة ليتولى نصح الملوك»(٦٨). وهكذا تحكمت الآلهة في حياة الإغريق الذين «كانت الخطوة الطبيعية التي يقومون بها، عندما يسعون وراء كلمة الإله في أمر ما، هي التحري عن الأمر من نبي (Prophet)، وليس استشارة كتاب»(٦٩). وبالرغم من أن ذلك يمثل، من ناحية، طابعاً عاماً للوجود البشري، فإنه يعكس من ناحية أخرى، إحساساً بالنقص العقلي، «فقد كانت الأمم القديمة في حاجة إلى استشارة الآلهة لأنها كانت في حالة من الضعف العقلي والإجتماعي لا تتمكن معها من الإعتماد على نفسها في شيء»(٧٠). يؤكد ذلك أن تطور العقل الإغريقي وإتجاهه نحو الكمال

---

(٦٥) A. J. Heschel: **The prophets**, Vol. (2), op. cite. P. 236

(٦٦) أفلاطون: فايدروس، ترجمة أميرة حلمي مطر، (دار المعارف بمصر)، القاهرة (بدون تاريخ)، ص ٦٦.

(٦٧) «شيشرون: علم الغيب في العالم القديم، ص ٣٦.

(٦٨) المصدر السابق، ص ١٠٠.

(٦٩) H. W. Parke: **Greek oracles**, (Hutchinson University Library) London, 1972, P.10

(٧٠) طه حسين: محاضرات في الظاهرة الدينية عند اليونان، القاهرة (بدون تاريخ)، ص ٦٢.

الفلسفي، قد تحول بالنظرة الإغريقية للنبوءة من الإذعان إلى الرفض النسبي أو النقدي.

«فالنبي ΠΤεοφyΤys، بوصفه مفسراً لإرادة الإله، يظهر لأول مرة عند هومر (Homer)، متمثلاً في صورة بدائية بسيطة، فعندما دعا (آخيل) (Achilles) الإغريق جميعاً ـ في الكتاب الأول من الإلياذة ـ سائلاً إياهم عن سبب غضب الإله أبوللو، الذي تبدى في انتشار وباء الطاعون، ومقترحاً عليهم أن (يتحروا كاهناً مقدساً، أو نبياً، أو حتى حالم أحلام. لأن الحلم أيضاً يأتي من زيوس)، فإن النبي (كالكاس) (Calchas) ـ الذي يوصف بأنه أفضل العرافين، لأنه يعرف ما حدث وما سيحدث بواسطة هبة النبوءة (Prophecy) التي وهبه أبوللو إياها ـ هو الذي أجاب عن سؤاله»[٧١]. فبدا وكأن مصير المدينة قد ارتبط بنبوءة من فم نبي. والحق أن النبوءة قد ارتبطت عند الإغريق دائماً بأزمة تجابه المصير البشري[٧٢] في مستواه الفردي أو الجماعي. وبالرغم من أن (سوفوكليس) قد أظهر ذلك تماماً في (أوديب ملكاً)، إلا أن متغيراً هاماً، يعكس التحول في النظرة الإغريقية إلى النبوءة، تنطوي عليه هذه الدراما، إذ بدا عنده أن أزمات المصير يمكن مجابهتها، لا من خلال النبوءات فقط، بل من خلال الجهد العقلي للإنسان أيضاً. فإن تيريسياس الضرير «ذلك الأمير الذي يرى الغيب كما يراه أبوللو»[٧٣]، يزعم في ثقة مفرطة أنه يحتفظ بالحقيقة القوية[٧٤]، ويبدو أنه كان متصلباً في معتقده هذا، فإندفع أوديب يتناوله بالنقد المر قائلاً: «كيف كان ذلك، ولماذا لم تتفوه حين كانت الكلبة[٧٥] تلقي أشعارها؟ مع أن تفسير اللغز لم يكن من شأن أي وافد إلى المدينة، وإنما كان خليقاً بكهانة الكاهن، ولكن اتضح أن الطير لا يعلمك وأن الآلهة لا تلهمك شيئاً، أما أنا، أوديب، الذي لم أعلم شيئاً

---

(٧١) H. W. Parke: **Greek oracles**, op. cite. P. 13

(٧٢) سنشير فيما بعد تفصيلاً إلى أن (مفهوم الأزمة) يمثل أحد عناصر التماثل والتشابه بين مختلف الأبنية النبوية.

(٧٣) سوفوكليس: **أوديب ملكاً**، ترجمة محمد صقر خفاجة، (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، القاهرة ١٩٧٤، ص ٢٣.

(٧٤) سوفوكليس: **أوديب ملكاً**، ص ٢٧.

(٧٥) الكلبة هي الحيوان (أبو الهول) الذي كان يقبع على باب المدينة، ملقياً بلغزه الشهير على كل قادم إليها، فإذا ما عجز عن الإجابة كان نصيبه الموت، وكان أوديب الوحيد الذي فك اللغز، فدخل المدينة (طيبة) حاكماً عليها جزاءاً له على إماتة الحيوان بفك اللغز.

فجئت وأسكت هذا الحيوان بحكمتي، لا بعلم الطير»[٧٦]. وهكذا يبدو، للمرة الأولى، أن ثمة سبيلاً آخر لمجابهة المخاطر، غير النبوءة، هو الحكمة الإنسانية. ويبلغ (درب الحكمة) أقصاه حين نصغي إلى القول: «من اجل ذلك لن أكترث في المستقبل بأي نبوءة تأتي من هنا أو من هناك»[٧٧]. وطبقاً لأفلاطون، «فإن عدم الإكتراث بالنبوءات لا يتحقق إلا ببلوغ الإنسان تمام قواه العقلية»[٧٨]. وذلك يحمل على الزعم بأن (دراما سوفوكليس) تكشف عن إتجاه عام للعقل الإغريقي نحو الإكتمال[٧٩]. والحق أن ذلك صحيح إلى حد كبير، إذ ينعي (نيتشه) على الفكر الإغريقي تحوله، في ذات الفترة تقريباً، عن ينابيعه الصوفية والمأساوية إلى عقلانية جافة ومذهبية مشوهة[٨٠]. والواقع أن موقف الحضارة الإغريقية من النبوءة ـ كما تكشف عنه الأدبيات الإغريقية من هومر إلى سوفوكليس ـ ليصلح موقفاً عاماً تطور على غراره الحضارات مواقفها من المعارف ذات المصدر غير الإنساني (أي النبوات)[٨١].

---

(٧٦) المصدر السابق، ص ٢٩.

(٧٧) المصدر السابق، ص ٥٥.

(٧٨) M. J. Adler (ed): **The great Books,**Vol. (3), (The great ideas), (Art. Prophecy), op. cite. P. 248.

(٧٩) الحق أن نظرة على الزمن الذي عاش فيه سوفوكليس ذات دلالة هامة في هذا الشأن، فقد عاش سوفوكليس في الفترة ما بين (٤٩٥ ق.م. ـ ٤٠٥ ق.م) وهي ذات الفترة التي بدأ فيها الفكر الإغريقي يتمخض عن أقطابه الكبار، سقراط (٤٧٠ق.م ـ ٣٩٩ ق.م)، وأفلاطون (٤٢٨ ق.م ـ ٣٤٨ ق.م)، وأرسطو (٣٨٤ ق.م ـ ٣٢٢ ق.م)، فكأن انبثاق (العقل) في (دراما سوفوكليس) كان موازياً لإنبثاق العقلانية الإغريقية بصفة عامة.

(٨٠) لمزيد من التفصيل، انظر: فريدريك نيتشه: **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**، ترجمة سهيل القش، بيروت، ١٩٨١، ص ٤٣ ـ ٤٥.

(٨١) ثمة تيارات خاصة في الفكر الديني طورت مواقفها من النبوات على هذا الأساس. فقد انحلت النبوة، عند المعتزلة، إلى عقل، وأدرك (محمد إقبال) أن النبوة في الإسلام تبلغ كمالها الأخير في ادراك الحاجة إلى إبطال نفسها ليعتمد الإنسان على وسائله هو. (انظر: محمد اقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، ص ١٤٤)، وفيما يتعلق باليهودية، قصر (مندلسون) النبوة على المجال العملي، أي على تبليغ الله لوصاياه من أجل الفعل الإنساني، حيث أن العقل قادر على تزويد الإنسان بكل الحقائق النظرية المطلوبة للخلاص. (انظر: C.Roth (ed): **Encyclopedia Judaica,** vol (13), **(Art. prophecy)**, op. cite, P.1179)، أما (هرمان كوهن) فقد رأى أن الوحي في اليهودية لا يعني غير أن الإنسان حامل للعقل. انظر: R. Seltzer: **Jewish people, Jewish Thaught,** op. cite, P.733

لاح، إذن، أن النبوءة، من حيث هي ظاهرة عامة، تُظهر ضرباً من ضروب المجابهة والتقابل مع النسق العقلاني الإغريقي ويبدو أيضاً أن النسق النبوئي (Prophetic) الإغريقي ذاته، قد تمخض عن تقابل مواز للتقابل الآنف، وإن كان في خط معاكس[٨٢]. إذ «يمكن التمييز بين نمطين للنبوءة عند الإغريق، الأول: هو النمط العلمي أو المتعقلن (Some) للنبوءة، وفيه يقوم العراف أو المتنبىء بتأويل العلامات والإشارات طبقاً لمبادىء ثابتة يقوم عليها التأويل، ويبقى المتنبىء - في إطار هذا النمط - إنساناً مسيطراً على نفسه (Self-Possessed) تماماً (أي غير خاضع لتأثير قوة ما)، فهو يدعي لنفسه القدرة على قراءة ما تقوله الآلهة، بسبب ما تعلمه فقط. والثاني: هو النمط الجذبي (ecstatic)، والحدسي (intuitive) والحماسي (enthusiastic)، أو غير المتعقلن (insom) للنبوءة، وخير مثال لذلك النمط هو النبي الذي سيطر عليه الإله تماماً، بحيث يتحول في حالة جذبه أو مسه إلى فم يتحدث من خلاله الإله نفسه»[٨٣]. وقد اتسق هذا التمييز مع التطور الدلالي للفظة TTeoφyTys - النبي - الإغريقية، التي لم تكن تشير، بحسب النشأة، إلى التكهن والتنبؤ الغامض، بل إلى نوع من القراءة الواعية للمستقبل من خلال تأويل اشارات معينة طبقاً لقواعد خاصة. ولكن ظروفاً خاصة جعلت من اليسير تطور الفكرة القائلة بأن الجذب والوجد الصوفي يعدان من العناصر الضرورية في النبوءة[٨٤].

ويبدو أنه يتعذر تفسير الإرتباط بين أحد أنماط النبوءة الإغريقية (النمط غير المتعقلن) من جهة، وبين سائر المظاهر الإنفعالية كالوجد الصوفي والجذب بل والجنون

---

(٨٢) ففي حين يُظهر التقابل (الأول) بين النبوءة، بوصفها ظاهرة عامة، وبين العقلانية، بوصفها انبثاقاً عاماً أيضاً، تخلخلاً في مركز النبوءة، وارتفاعاً من أسهم العقلانية، فإن التقابل (الثاني) بين نمطين للنبوءة، الأول متعقلن Some، والثاني غير متعقلن Insome، يُظهر إنهياراً للنمط المتعقلن في مواجهة النمط الآخر - ويبدو للوهلة الأولى أننا، هنا بإزاء تناقض لا سبيل إلى قهره، والحق أن لا تناقض هناك، فإن انهيار النمط المتعلقن Some، وغلبة النمط غير المتعقلن Insome، حين تعلق الأمر بمجابهة بينهما داخل النسق النبوئي نفسه، هو ذاته المبرر الأوحد للإنبثاق المظفر للعقلانية (Rationality) في مواجهة النبوءة، بوصفها ظاهرة عامة. «فإن بومة منيرفا لا تحلق إلا عند الغسق» كما قال هيجل بحق.

(٨٣) A. J. Heschel: **The Prophets**, Vol (2), op. cite, PP. 234-235

(٨٤) لمزيد من التفصيل، انظر الجزء المتعلق (باللفظة الإغريقية) في الفصل الأول.

من جهة أخرى[٨٥] ـ ذلك الذي دفع أفلاطون إلى القول «إن القدماء قد اشتقوا من اسم الهوس إسماً لأجمل الفنون وهو فن التنبؤ بالغيب أو النبوءة»[٨٦] ـ إلا بإظهار ارتباط تقاليد النبوءة عند الإغريق بجذورها في الحضارات الشرقية القديمة، خاصة إذا أدركنا «أن العبرانيين كانوا يسمون الأنبياء، أحياناً، بالمجانين المجذوبين»[٨٧]. والحق أنه لا غبار أبداً على هذا التواصل الإغريقي بحضارات الشرق القديم، «فإن من العبث أن ننسب للإغريق ثقافة أصيلة، إنهم بالعكس، هضموا الثقافة الحية لشعوب أخرى، وإذا ما استطاعوا أن يوغلوا في البعد إلى هذا الحد، فذلك لأنهم عرفوا أن يلتقطوا الرمح من حيث تركه شعب آخر، لكي يلقوا به إلى أبعد»[٨٨].

○ **آلهة التنبؤ عند الإغريق**: تميز الإغريق، عن غيرهم من الشعوب القديمة، بالحديث عن آلهة خاصة بالتنبؤ[٨٩]. وقد كان (زيوس وأبوللو) هما إلها الوحي والنبوءة عندهم. أما زيوس[٩٠]، فقد «تفرّد بالوحي والانباء بالغيب بعد أن قهر أباه كرونوس (الزمان)»[٩١]. وبذا تحددت النبوءة، بادىء ذي بدء، بأنها قهر الزمان وكسر التناهي: متلائمة في ذلك مع الروح الإغريقي. إذ يبدو أن (قهر الزمان) كان مطلباً إغريقياً

---

(٨٥) اظهر اسخيلوس بقوة هذا الإرتباط في دراما (أجاممنون)، حيث اشتهرت العذراء الطروادية (الكسندرا) بأن أرواحاً تتملكها، فتكشف أمام بصرها الغيب، حتى لقد عُرفت آناً بالنبية، وآناً بالمجذوبة، ولقد أدركت هي نفسها ذلك بقولها: «إني مرسلة لألقي نبوءات، لأن أبوللو يدفعني رغماً عني ويجعلني (مجنونة) لأنبىء عن المستقبل»، انظر: شيشرون: **علم الغيب في العالم القديم**، ص ٨٠.

(٨٦) أفلاطون: **فايدروس**، ص ٦٧.

(٨٧) R. Seltzer: **Jewish people, Jewish thaught**, op. cite, P. 78.

(٨٨) فريدريك نيتشه: **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**، ص ٤٠.

(٨٩) لعل ذلك امرأ لازماً عن التصور السائد عن الألوهية عندهم، فقد انقسم الإله الواحد إلى عدة آلهة لكل منها وظيفة أو عدة وظائف يختص بها. وقد ارتبط هذا التصور، فيما يبدو، بالنظام السياسي السائد بينهم، أعني بالديمقراطية التي تجعل ادارة شؤون المحكومين، ليست من اختصاص فرد واحد، بل من عمل مؤسسات عدة.

(٩٠) اشتهرت بلدة دودونا (Dodona) بأنها مكان نبوءته حيث كان الإله يكشف عن ارادته بحفيف أوراق البلوط الذي يتولى الكهنة تفسير معناه، وكان يكشف عنها كذلك، من خلال تحليق الطيور، وخاصة النسر (طائره الخاص) عبر السماء. انظر: A. J. Heschel: **The Prophets**, Vol, (21), op. cite, P.235. ومن ذلك يبدو أن زيوس لم يكن يكشف عن نبوءاته من خلال ذلك النمط الجذبي ecstatic وغير المتعقلن للنبوءة.

(٩١) طه حسين: **محاضرات في الظاهرة الدينية عند اليونان**، ص ٦١.

ملحاً[٩٢]، لأن نظرتهم اليه (للزمان) اتسمت بقدر كبير من العداء والجفوة، فهو يعد عدواً للبشر، لأنه تدهور وانحدار، ولذا «فإنه (يبخس قيمة العالم) كما قال هوراس، الذي عبر بذلك عن ميل اغريقي إلى نسبة المثالية إلى الثبات واعتباره أسمى قيمة من التغير»[٩٣]. ومن هنا انبثق الوحي والنبوءة، بوصفهما قهراً لزمان تصوره الإغريق منهاراً[٩٤]. فبدا وكأنهما (الوحي والنبوءة) يعدان، عند الإغريق، قهراً للإنهيار ذاته. والحق أن ذلك فهم جد رفيع، ولا يقلل من شأنه إلا أن الإغريق قد وضعوا (الإنهيار) حيث كان يجب وضع (التقدم)، فبدا وكأن الوحي والنبوءة بمثابة قهر للتقدم، وهو أمر لا يمكن قبوله بحال.

وبالرغم من أن النبوءة عند الإغريق، قد انبثقت بوصفها (قهراً) لزمان منهار، فإنها لا تعني نفي هذا الزمان والغاءه بقدر ما تعني تأكيده وإثباته.. فإنها، وإن قامت لنفي الزمان المنهار وقهره، تفقد وجودها نفسه في غياب هذا الزمان. فهي بمثابة لحظة (السلب) لهذا الزمان، وهي لحظة تستحيل، حتى منطقياً، دون افتراض لحظة (إيجاب) تسبقها. وهكذا فإن النبوءة أو (لحظة السلب) تستحيل تماماً في غياب الزمان المنهار، أو (لحظة الإيجاب).. ويبدو أن ثمة ما يؤكد ذلك على مستوى الميثولوجيا الإغريقية، فإن كرونوس ـ الذي انبثقت النبوءة، كالطائر الخرافي، من رماده ـ لم يكن مجرد إله مات، إذ

---

(٩٢) عبر احد كبار مؤرخي الإغريقي عن تجاهلهم المفرط للزمان، قائلاً: «إن الإغريق لا يشيخون» فقد بدا له أنه لا سبيل للشيخوخة أبداً إلى حضارة (قهر الزمان).

(٩٣) ج. ب. بيوري: **فكرة التقدم**، ترجمة أحمد حمدي محمود، مراجعة أحمد خاكي، (المجلس الأعلى للثقافة)، القاهرة ١٩٨٢، ص ٣٦.

(٩٤) إن كون الوحي والنبوءة قد انبثقا عند الإغريق عن تصور للزمان المنهار، يضعنا، مباشرة، امام التساؤل عما إذا كان تصوراً للزمان، يغاير تصوره منهاراً، يؤدي إلى سلب الوجود عن الوحي والنبوءة. ولعله الطالع الحسن، الذي جعل من الممكن التماس الرد على ذلك عند الإغريق أنفسهم، ولكن عند المدرسة الأبيقورية التي بلورت بالفعل ـ اتساقاً مع منظومتها الطبيعية ـ تصوراً للزمان يغاير تصوره تدهوراً وانهياراً، بحيث اقتربت من ادراك فكرة التقدم. انظر: ج. ب. بيوري: **فكرة التقدم**، ص ٣٩. ويبدو أن ذلك على صلة «بعدم تردد أبيقور ـ مؤسس تلك المدرسة ـ في تحطيم مفهوم التنبؤ بالغيب من أقصر الطرق». انظر: شيشرون: **علم الغيب في العالم القديم**، ص ١٥٢. وهكذا يبدو أن العجز الإغريقي عن ادراك فكرة التقدم. انظر: بيوري: **فكرة التقدم**، ص ٣٣، كان على صلة بظروف نشأة الوحي والنبوءة، إذ أن الأبيقورية قد حاربت مفهوم التنبؤ بالغيب بلا هوادة، حين اقتربت من ادراك فكرة التقدم.

كان يمثل مرحلة تاريخية و «عصراً اقترن في الذهن الإغريقي، بالعصر الذهبي للبشر»[٩٥] الذي لم يكن فيه شر ولا فساد ولا حروب، بل كان فترة زاهية من فترات تاريخ العالم تعيش فيها الآلهة مع البشر في وئام ومحبة. وبالمثل لم يكن زيوس، مجرد إله تفرّد بالوحي والنبوءة، بل كان يمثل، أيضاً، عصراً اعتبره الإغريق عصر شقاء للبشر، حيث «تخضبت فيه الأرض بالدماء، فهجرتها الآلهة، واحد إثر الآخر»[٩٦]، أي أنه يعد، ببساطة عصر تدهور وإنهيار بالنسبة للعصر الذي سبقه. وانتقالاً من كون زيوس وكرونوس (الهين) إلى كونهما (مرحلتين أو عصرين)، يتأكد أن النبوءة قد انبعثت من رماد (عصر أو زمان سعيد) لتولد من أحشاء (عصر أو زمان منهار) لولاه ما كانت أبداً. وهكذا خرجت النبوءة (النبوة) من قلب (زمان منهار) تحاول أبداً تجاوزه وقهره، وذلك شاهد على جدليتها الخلاقة.

ولعل أهم ما يميز عصر (زيوس) ـ الذي خرجت منه النبوءة ـ أنه عصر الإنفصال بين الإله والإنسان، وفي المقابل، تميز عصر (كرونوس) ـ الذي لم يعرف النبوءة أبداً ـ بأنه عصر الوحدة بين الإله والإنسان، فإذا كان زيوس (الإله والعصر) لم يتفرد بالوحي والنبوءة، إلا بعد قهر كرونوس (الإله والعصر) أيضاً، فإن ذلك يعني أن الوحي والنبوءة قد انبثقا من ذلك الإنفصال المر بين الإله والإنسان، بقصد تجاوزه[٩٧]. ولذا فإن إنكار الإنفصال بين

---

(٩٥) محمد صقر خفاجة، عبد اللطيف أحمد علي: **أساطير اليونان**، (دار النهضة العربية)، القاهرة ١٩٥٩، ص ٥٠.

(٩٦) توماس بلفينش: **عصر الأساطير**، ترجمة رشدي السيسي، مراجعة محمد صقر خفاجة، (دار النهضة العربية)، الألف كتاب، القاهرة (بدون تاريخ)، ص ٣٧.

(٩٧) تكشف معظم الميثولوجيات القديمة والأديان عن عصر من البراءة، شاركت فيه الآلهة البشر حياتهم، ثم حدث الانفصال بينهما نتيجة خطيئة الإنسان. ويبدو أن مهمة (الأنبياء والمتنبئين) قد انبثقت من هذا الإنفصال الفاجع، إذ أصبح لزاماً عليهم ـ بما يملكون من مواهب روحية عالية ـ إعادة الوصل بين الإله والإنسان، «فإن الوحي الديني هو الذي يقضي على الإغتراب الذي يتمثل في انفصال الإنسان عن الله بعد أن كان يحيا في وحدة معه». انظر: محمود رجب: **الإغتراب**، ص ١٧٨. واللافت أن مسار هذا الإنفصال قد اختلف في التراث الميثولوجي عنه في التراث الديني. فالتراث الميثولوجي يتحدث عن «إنسان كان يعيش، في الأزمنة الأولى، مع الآلهة حياة جماعية (على الأرض)، ولكن الآلهة غادرت الأرض، نتيجة هفوة (إنسانية)، وانزوت في السماء، (معتزلة العالم الإنساني كلية)، ومنذئذ بدأ عهد البؤس والآلام عند الإنسان». انظر: هيرفه روسو: **الديانات**، ص ٦٢، وكذلك: جيمس فريزر: **الفولكلور في العهد القديم**، ترجمة نبيلة ابراهيم، مراجعة حسن =

الإله والإنسان، يؤدي إلى غياب الوحي والنبوءة، بمعناهما التقليدي، بصورة مطلقة[٩٨]، والحق أن الوحي والنبوءة ـ بوصفهما محاولة لتجاوز الإنفصال الإلهي ـ الإنساني الذي حدث في لحظة معينة من الزمان ـ يكشفان عن حنين الإنسان إلى خبرته الماضية حيث البراءة والعيش مع الله. ولكن الإنسان، وخاصة في أزمنة البؤس، يتجاوز الإحساس (بالحنين) إلى محاولة (استعادة) هذه الخبرة الماضية في حياته، وإذ تتعذر هذه الإستعادة

= ظاظا، (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، القاهرة ١٩٧٣، ج ١، ص ٥٨. أما الديانات جميعاً، فإنها تصور للإنسان حياة فردوسية في السماء، سقط منها بعد غضب الرب على خطيئة آدم. وهكذا تباين مسار الإنفصال الإلهي ـ الإنساني، بين صعود للإله إلى السماء (البناء الميثولوجي)، وبين سقوط للإنسان إلى الأرض (البناء الديني). وطبقاً لهذا التباين، يتباين المسار الذي يتم من خلاله قهر الإنفصال الإلهي ـ الإنساني وتجاوزه أيضاً. إذ يتحقق قهر الإنفصال في البناء الميثولوجي ـ ومنه النموذج الإغريقي ـ من خلال حركة تتخذ لنفسها مساراً موازياً لمسار الإنفصال نفسه، أعني أنه إذا كان الإنفصال هنا، يتم بصعود الألهة إلى السماء، فإن قهره أيضاً، يتحقق بحركة صعود موازية من الإنسان إلى السماء، وإن اقتضى الأمر صعودها على سُلّم أو برج شاهق، لكي يعيد الإتصال بالإله ثانية. انظر: جيمس فريزر: **الفولكلور في العهد القديم**، ج ١، ص ٢٢٠ ـ ٢٣١، ٣٣٣. ولهذا فإن كل النبوات، المرتبطة بالنسق الميثولوجي، تتخذ مساراً يتجه من (الأسفل إلى الأعلى) أو من (الإنسان إلى الله) حيث يبادر (الإنسان) إلى طلب العون من إله صعد إلى السماء وتركه وحيداً بلا سند. وبالمثل فإن قهر الإنفصال في (البناء الديني) يتحقق من خلال حركة تتخذ لنفسها مساراً موازياً لمسار الانفصال نفسه؛ بمعنى أنه إذا كان الإنفصال هنا، يتم بسقوط الإنسان إلى الأرض، فإن قهره أيضاً يتحقق بحركة هبوط موازية،حيث يُنزّل الله وحيه ورسالاته إلى الأرض دون طلب مباشر من البشر، ولهذا فإن كل النبوات المرتبطة بالنسق الديني، تتخذ مساراً يتجه من (الأعلى إلى الأسفل) أو من (الله إلى الإنسان)، حيث يبادر (الله) بإرسال وحيه إلى الإنسان، ليعينه على الخلاص من خطيئة سقط بسببها إلى الأرض. انظر أيضاً: حاشية (٢٥) من هذا الفصل.

(٩٨) لوحظ أن الحضارات التي لم تعرف شيئاً عن (حالة فردوسية) توحد فيها الإله والإنسان، ثم تلاها انفصالهما الفاجع، لم تعرف أيضاً شيئاً عن النبوات، بما هي محاولة لإعادة الإتصال بين الله والإنسان ثانية. ويدل ذلك،بلا شك،على وثاقة الرابطة بين النبوات،وبين التصورات التقليدية عن خلق الإنسان وانفصاله عن الله بعد حياة توحدا فيها. ولهذا فإن الديانة الهندية، وهي تخلو من هذه الرؤية التقليدية لخلق الإنسان وسقوطه، قد انتفى منها الدور الذي يقوم به الوحي والنبوة، وإن كانت هذه الديانة تنطوي على تصور للوحي، لكن لا بوصفه محاولة لإعادة الإتصال بين (الأسفل والأعلى) ـ ذلك التصور الذي ارتبط بالأساطير والأديان القائلة بالإنفصال الإلهي ـ الإنساني جميعاً، بل بوصفه محاولة للنفاذ من (الخارج إلى الداخل)، وهذا هو التصور الوحيد الممكن للوحي في إطار ديانة تنكر التصور القائل بانفصال الإنسان عن الإله في لحظة معينة من الزمان. وهكذا يبدو أن (نظرية الوجود) هي الأساس في كل نبوة أو وحي.

فعلياً، فإنها تتحقق عبر الفكر، بحيث تصبح أفكاراً ورؤى تتراءى في رأس بشرية قلقة[٩٩].

وإذا كان زيوس قد وضعنا في مواجهة التصور العام للنبوءة ـ بوصفها قهراً للإنهيار وإنبثاقاً عنه في ذات الوقت، فإن (أبوللو) ـ ثاني آلهة التنبؤ عند الإغريق ـ قادر على الإقتراب بنا من التصور الإغريقي للنبوءة، لأنه ـ كما قيل عنه بحق ـ «أقرب الآلهة إلى الروح اليونانية»[١٠٠]، وهو قول له دلالته ومغزاه.

وقد تمثل دور أبوللو فيما قاله هو نفسه: «سوف أعلن للناس في نبوءاتي مشيئة زيوس التي لا محيص عنها، ولا راد لها»[١٠١]، حيث كان معبد دلفي ـ أشهر معابد التبنؤ الإغريقية ـ هو مكان الكشف عن نبوءاته، «إذ لم يكن التقرب من الآلهة، بشكل مباشر، أمراً ممكناً، بل يتعين على المرء أن يمضي إلى أحد مراكز النبوءة ـ وأفضلها دلفي ـ، سائلاً أبوللو أن يدله على مشيئة الآلهة في أمر ما»[١٠٢]، وحينئذ لم يكن أبوللو يعلن نبوءته في كلمات صريحة، بل في تلميحات وألغاز[١٠٣]«تنطق بها كاهنة معبده (بيثيا) في حالة الهذيان، بعد أن تتقمصها روح الإله»[١٠٤]. ولهذا «إتجه الترويج الدلفي (Delphic propaganda) إلى تقديم أبوللو على أنه الناصح والملهم في كل أسطورة تتضمن شيئاً عن نبي أو نبوءة»[١٠٥]. وكيف لا.. وهو الناطق بلسان آلهة الأوليمب جميعاً إلى البشر.

---

(٩٩) «فقد كانت للعصور البعيدة نواحيها الجذابة جداً، وكانت أحياناً نواحٍ غامضة للغاية تشد الخيال، وطالما أن البشرية غير راضية عن حاضرها، فإنها تتصنت على الماضي وتأمل في النهاية أن تفوز بالإيمان من الحلم الذي لا يُنسى أبداً.. حلم عصر ذهبي». انظر: سيجموند فرويد: **موسى والتوحيد**، ترجمة عبد المنعم الحفني، (الدار المصرية للطباعة والنشر والتوزيع)، القاهرة ١٩٧٨ (الطبعة الثانية)، ص ١٤٩.

(١٠٠) محمد صقر خفاجة، عبد اللطيف أحمد علي: **أساطير اليونان**، ص ٨٥.

(١٠١) محمد صقر خفاجة، عبد اللطيف أحمد علي: **أساطير اليونان**، ص ٩٠.

(١٠٢) A. j. Heschel: **The prophets**, vol (2), op. cite. P. 236

(١٠٣) أشار (هراقليطس) إلى «أن الرب الذي تقوم معجزته في دلفي لا يفصح ولا يخفي ولكنه يلمح». انظر: هراقليطس: **جدل الحب والحرب**، ص ١٢٨.

(١٠٤) محمد صقر خفاجة، عبد اللطيف أحمد علي: **أساطير اليونان**، ص ٨٦.

(١٠٥) **The Oxford Classical dictionary**, (Art. Apollo, By H. J. Rose) Oxford university press, 1949, P. 68

واللافت أن أبوللو لم يكن الهاً للنبوءة فقط، بل كان إلهاً «للموسيقى والطب والشعر والرماية»[١٠٦]، ولعل جوهراً واحداً يجمع بين وظائف هذا الإله هو الإنسجام والتناغم (Harmony)، فما الطب والموسيقى والشعر إلا تحقيق للإنسجام والتناغم في ميدان معين. وهكذا يكون أبوللو ـ من حيث هو يختص بهذه الوظائف ـ هو إله الإنسجام والتناغم، ولهذا قيل عنه ـ فيما يبدو ـ أنه «الأقرب إلى الروح اليونانية»، التي تميل بطبيعتها إلى البحث عن التناسق والتناغم في الكون أو المجتمع أو النفس[١٠٧]. ويبدو أن النبوءة ـ من حيث كونها إحدى هبات إله (للإنسجام والتناغم) ـ تكشف بدورها عن هذا التناغم والإنسجام. فكثيراً ما جاءت النبوءات مرتبطة بأزمة في المصير تواجه فرداً أو مدينة بأكملها، وما كان الإنسجام يعود إلى هذا أو تلك إلا من خلال نبوءة من إله. فالطاعون الذي يحاصر، مثلاً، مدينة لن يرتفع إلا بنبوءة تعيد إليه الإنسجام. وقد تكون النبوءة ـ من ناحية أخرى ـ محاولة لبث الإنسجام بين زمان منهار (واجهه الإغريق بجفوة)، وبين مثال ثابت (نسبوا إليه القيمة الأسمى). وأخيراً، قد تكون النبوءة ـ بوصفها ضرباً من ضروب الإستباق الزماني ـ محاولة من الإنسان لتصور المستقبل، رغبة في تحقيق التوازن بين عناصر الزمان الثلاثة. . . وهكذا تكون النبوة محاولة لتحقيق الإنسجام في عالم الإنسان.

خامساً: النبوة والكهانة عند العرب قبل الإسلام:

بالرغم من أن تراث العرب السابق على الإسلام قد خلا تماماً من أي أثر للفكر النظري الخالص، فإنه يمكن ـ بدءاً من (روايات الإخباريين)، واعتماداً على القول بأنه لا

---

(١٠٦) Ibid., P. 68

(١٠٧) مالت الروح الإغريقية دائماً إلى تأكيد الإنسجام والتناغم، حتى ليمكن أن نعد البحث الفلسفي بمثابة محاولة للكشف عن ذلك الإنسجام في عالم الطبيعة وعالم الإنسان، «فالإنسجام. . سيصادفنا مهما كان الجزء الذي سنفحصه من الكون الفيثاغوري». انظر: بنيامين فارنتن: **العلم الإغريقي**، ج ١، ترجمة أحمد شكري سالم، القاهرة ١٩٥٨، ص ٥٤، وهو أيضاً جوهر الأخلاق الأفلاطونية التي يقوم مثلها الأعلى في تحقيق الإنسجام بين قوى النفس الثلاث، وكذا فإن العدالة عنده لا تقوم في المجتمع إلا من خلال توازن طبقاته الثلاث وانسجامها. وكذلك كانت الفضيلة عند أرسطو لا تقوم إلا على انسجام وتناسب يحققه التوسط بين رذيلتين، وأخيراً كان المثل الأعلى للحكم الرواقي يتمثل في العيش على وفاق وانسجام مع الطبيعة. انظر: زكريا ابراهيم: **هيجل**، ص ٢٤٠.

يوجد شعب لا يفكر، وإن تباينت طرق التفكير(١٠٨) ـ بلورة نسق نظري متكامل يلم شتات ظاهرة النبوة والكهانة عند العرب قبل الإسلام. (وأعني بالنسق، هنا، القدرة على تفسير أكبر قدر من الأفكار (بلحمها) في مركب تبدو دونه منعزلة وعصية على التفسير). ويبدو ـ بادىء ذي بدء ـ أن (المركب) الذي يمكن بلورته حول النبوة والكهانة عند العرب، يعد جزءاً من (النسق الميثولوجي) الذي ألمحنا إلى أن النبوءات تتخذ فيه مساراً لحركتها يتجه من (الأسفل إلى الأعلى). أو من (إنسان) يبادر بنفسه إلى الاتصال (بإله) طالباً عونه وعلمه الفريد بالأحداث. وبالرغم من أن هذه القدرة على الإتصال بالآلهة (بمبادرة انسانية خالصة)، كانت مخصوصة «ببعض الناس من ذوي المواهب... وهؤلاء هم الكهان، وهم المتنبؤون بالغيب الذين كانت القبيلة تلجأ إليهم لاستشارتهم في كل أمر عظيم، وللتنبؤ لها عما ستفعله في المستقبل (وهذه هي الكهانة الحقيقية)، وإما للتفرس في الأمور أو الأشياء لاستخلاص الأسرار منها أو لمعرفة مكان الأشياء الضائعة مثلاً (وهذه هي العرافة)»(١٠٩)، فإن الأمر المؤكد، على أي حال، هو أن نبوءات العرب قبل الإسلام، تمثل في الغالب، (رداً من الإله) على سؤال (بادره به الإنسان)، أعني أنها تكشف عن (مبادرة إنسانية خالصة). وهذا ما تؤكده، بوضوح، الطرق المستخدمة للتنبؤ في هذه النبوءات، فإنها جميعاً، كالاستقسام بالأزلام والزجر، تمثل جهداً انسانياً خالصاً للتعرف على مقاصد الإله وارادته في أمر من الأمور. فالإستقسام بالأزلام ـ وهي طريقة في التنبؤ أفرزها الطابع التجاري للحياة العربية آنئذ(١١٠) ـ تعتمد، أساساً على «الكاهن الذي يحمل الأزلام، وهي عبارة عن أسهم يُكتب

---

(١٠٨) هذا ما أكدته بنائية (ليفي اشتراوس) في مواجهة عنصرية (ليفي بريل)، الذي وصم العقلية البدائية ـ دون حق ـ بعدم القدرة على التفكير المنظم.

(١٠٩) يحيى هويدي: دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، (دار النهضة العربية)، القاهرة ١٩٧٢، ص ٣٩. وقد وضع ابن خلدون (الكهانة) في المرتبة التالية للنبوة مباشرة، إذ النبوة لا تتميز عنها إلا في عدم حاجة النبوة إلى الاستعانة بالتصورات الأجنبية، بل إن الكهان لهم بعض الوجدان من أمر النبوة... أما (العرافة)، فليست عنده معرفة بالغيب على الحقيقة، فإنها تعني أن يسلط العراف الفكر على الأمر الذي يتوجه إليه، ويأخذ فيه بالظن والتخمين، بناء على ما يتوهمه من مبادىء ذلك الإتصال والإدراك ويدعي بذلك معرفة الغيب، وليس منه على الحقيقة. (فالكهانة) دون النبوة بقليل، (والعرافة) ظن وتخمين. ومع ذلك فهما عملان (إنسانيان) تماماً يقومان على الاستعانة بالتصورات الأجنبية أو الظن والوهم. أنظر: ابن خلدون: **المقدمة**، طبعة علي عبد الواحد وافي الثالثة، ج ١، القاهرة (بدون تاريخ) ص ٤٢١.

(١١٠) يؤكد النظر في طرق التنبؤ عند عرب ما قبل الإسلام، ما سبق أن أشرنا إليه من الارتباط القائم بين =

عليها عبارات يُفهم منها جمل من نوع الجمل التي لها علاقة بفعل أو بنهي عن فعل، فإذا جاء أحد يريد الإستقسام - (أي التعرف على إرادة الآلهة في أمر ما)، أجال الكاهن الأزلام، فما يخرج يُعمل به»[111]. أما (الزجر) - الذي يكشف بدوره عن جانب آخر للحياة العربية[112] - فإنه يتمثل في «رمي الطيور بالحصاة، ثم يصيح الرامي ليفزعها ويزجرها، وعندئذ يراقب حركة طيرانها، فإن تيامنت تفاءل بها، وإن تشاءمت (أي تياسرت) تشاءم بها»[113]. ومع أن ثمة مَنْ يرى في الزجر عملاً يتجاوز مجرد (التفاؤل والتشاؤم)، إلى كونه عملاً «يحدث من بعض الناس من التكلم بالغيب عند سنوح طائر أو حيوان، والفكر فيه بعد مغيبه، وهي قوة في النفس تبعث على الحرص والفكر فيما زجر فيه من مرئي أو مسموع. وتكون قوته المخيلة قوية فيبعثها في البحث مستعيناً بما رآه أو سمعه فيؤديه ذلك إلى إدراك ما»[114]. فالزجر، هنا، يقترب من النبوة، وذلك من حيث هو يرتبط بقوة المخيلة التي وجد فيها الفلاسفة المسلمون مصدراً للنبوة، إلا أنه (الزجر) يظل، مع ذلك، انعكاساً لجهد انساني خالص. وهكذا يبدو أن (فعالية الإنسان) هي البنية الجوهرية التي تبلورت حولها طرق التنبؤ عند العرب. مما يؤكد أن نبوءات عرب ما قبل الإسلام تنتمي إلى نبوءات (النسق الميثولوجي)، الذي تتأسس فيه النبوءة على (مبادرة

= نمط التنبؤ السائد من جهة، وبين نمط الحياة السائد من جهة أخرى. فقد اشتهرت الحياة العربية، في جانب منها آنئذ، بطابعها التجاري الذي يبدو كأجلى ما يكون في التنبؤ (بالاستقسام بالأزلام وضرب الأقداح). فإن ضرب الأزلام والأقداح يرتبط بقوة، هذا إن لم يكن هو نفسه، يعد تطويراً لضرب من ضروب الميسر والمقامرة التي تزدهر في ظل حياة تسودها النزعة التجارية وتكديس الأموال بلا تصريف. ولذلك ربط القرآن رفضه لهذه الطريقة من التنبؤ برفض الميسر والمقامرة (وهما من مظاهر المزاج التجاري)، وذلك في قوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا، إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه، لعلكم تفلحون**﴾. المائدة ٩٠.

(١١١) يحيى هويدي: **دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية**، ص ٣٩.

(١١٢) اذا كان النمط الأول من أنماط التنبؤ عند العرب، قد ارتبط بأحد جوانب الحياة العربية، فإن (الزجر) يكشف عن جانب آخر لهذه الحياة عماده (الرعي)، «فإن العرب... قد انصرفوا الى تربية المواشي، ولهذا كانوا يتجولون على الدوام في السهول والجبال صيفاً وشتاء، فمكّنهم هذا من دراسة الطيور في تغريدها أو تحليقها في فضاء الجو». انظر: شيشرون: **علم الغيب في العالم القديم**، ص ٩٩.

(١١٣) يحيى هويدي: **دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية**، ص ٣٩.

(١١٤) ابن خلدون: **المقدمة**، ج ١، ص ٤٢٠.

إنسانية خالصة) يكون (الرد الإلهي) جواباً مباشراً عليها. ولذا كان ضرورياً أن تتناقض (نبوة الإسلام) مع نبوءات ذلك (النسق الميثولوجي). إذ تنتمي (نبوة الإسلام) الى ما أسميناه بنبوات (النسق الديني) الذي تتخذ فيه النبوة مساراً لحركتها يتجه ـ على عكس (النسق الميثولوجي) ـ من الأعلى (الله): إلى الأسفل (الإنسان)، أو بعبارة أخرى تتأسس فيه النبوات على (مبادرة الهية خالصة) دون طلب مباشر من الإنسان. ولهذا رفض الإسلام أي محاولة للتنبؤ تقوم على (مبادرة انسانية)، فأصبح (الإستقسام بالأزلام)، رجس من عمل الشيطان، كما غدت (الطيرة ـ التشاؤم ـ شرك)، كما قال الرسول. وبالرغم من أن الإسلام يناقض، بذلك، (نبوءات النسق الميثولوجي) مناقضة جذرية، حيث انقلب مسار النبوة تماماً، إلا أن (التاريخ) يأبى القول، مع ذلك، بالقطيعة المطلقة بين نبوته وبين النبوءات الميثولوجية. فقد أظهرت هذه النبوءات الميثولوجية ـ كما أوردها الإخباريون ـ ارتباطاً وثيقاً بنبوة الإسلام، لأن النبي محمد (ﷺ) يبدو وكأنه مركز هذه النبوءات ومحورها[١١٥]. فإنه من نبوءة، من هذه النبوءات الميثولوجية، إلا بشرت به نبياً[١١٦]،

(١١٥) من الصعب تقرير ما اذا كان الأمر كذلك حقاً، أم أنه من فعل الإخباريين الذين نظروا للتاريخ نظرة تراجعية، ترى الماضي السابق على النبوة كله في ضوء النبوة ذاتها.

(١١٦) رغم أن الميدان قد اتسع تماماً أمام (الإخباريين) لإثبات (نبوة محمد (ﷺ))، بوصفها (التجلي الأقصى) في النسق الديني الذي تمثل اليهودية والمسيحية اثنين من تجلياته الأساسية، إلا أنهم أدركوا أن اثبات (نبوة محمد (ﷺ)) في اطار (النسق الديني) المشار إليه، لا قيمة له أبداً مع اولئك الذين يقيمون اتصالهم بالإله من خلال (النسق الميثولوجي). ولهذا اجتهدوا في ربط (نبوة محمد (ﷺ)) بنبوءات النسق الميثولوجي التي عرفها العرب قبل الإسلام، بحيث اتجهت معظم هذه النبوءات إلى التبشير بظهور النبي، كما فعل (شق بن أنمار بن نزار) و(سطيح بن مازن بن غسان)، أشهر كهان العرب، وذلك حينما كانا بصدد تأويل رؤيا ربيعة بن مضر، إذ يروى أنه لما ملك (تُبع) قبائل ربيعة، رأى رؤيا هالته في نومه، فلجأ إلى الكهان والسحرة والعياف الذين احتاروا في تفسيرها، ولم ينجح منهم الا كاهنا غسان الشهيران وقتئذ ببلاد الشام، وفي تفسير الرؤيا، قال له سطيح في كلامه المسجوع «أحلف بما بين الحرتين من خش، ليهبطن أرضكم الحبش، فيملكن ما بين أبين إلى جرش. . خروجهم على يد وارم ذي يزن، يخرج عليهم من عدن، فلا يترك احداً منهم باليمن». وعندما سئل إن كان ملك ذي يزن يدوم، قال سطيح: «بل ينقطع، يقطعه نبي زكي، يأتيه الوحي من العلي، وهو رجل من ولد غالب بن فهر بن مالك بن النضر، يكون الملك في قومه إلى آخر الدهر». وبعد فترة وصل (شق)، فقال ما قاله سطيح، ولكن في سجع مختلف، انظر: ابن الاثير: **الكامل في التاريخ**، ج ١، القاهرة ١٣٤٨ هـ، ص ٢٤٥، وكذلك الطبري: **تاريخ الرسل والملوك**، ج ٢، القاهرة (بدون تاريخ)، ص ٩١٠ ـ ٩١١.

أو ربطت نفسها على الأقل، بمرحلة من حياته[117]، بل إنه إذا حدث ولم تحمل النبوءة من تلك النبوءات اشارة إلى النبي محمد (ﷺ)، فإن النبي، نفسه كان يشير إليها مقرراً لها[118]، ومدركاً، فيما يبدو، لقيمة التواصل التاريخي، حتى في دائرة النبوات.

---

(117) ثمة رواية وردت في كتب السيرة تنطوي على بعدٍ درامي لأبعد حد، إذ جعلت وجود النبي نفسه معلقاً بنمط من أنماط التنبؤ الميثولوجي عند العرب، حيث يروى «أن عبد المطلب (جد الرسول عليه السلام)، قد نذر حين لقى من قريش ما لقى عند حفر بئر زمزم، لئن وُلد له عشرة نفر، ثم يبلغوا معه حتى يمنعوا، لينحرن أحدهم لله عند الكعبة، فلما توافى بنوه عشرة، وعرف أنهم سيمنعون، جمعهم ثم أخبرهم بنذره ودعاهم إلى الوفاء لله بذلك، فأطاعوه وقالوا: كيف نصنع؟ قال: ليأخذ كل منكم قدحاً ويكتب عليه اسمه ثم إئتوني، ففعلوا ثم أتوا، فدخل بهم على هبل في جوف الكعبة. فقال عبد المطلب لصاحب القداح: إضرب على بني هؤلاء بقداحهم هذه. فأعطاه كل رجل منهم قدحه الذي فيه اسمه، وكان عبد الله (والد النبي) اصغر بنيه وأحبهم إليه. وقد خرج القدح عليه، فَهَمَّ عبد المطلب بذبحه، ولكن قريشاً وبنوه اعترضوه (وكانوا بذلك أداة للسماء)، ونصحوه أن يرحل إلى عرافة في الحجاز لها تابع، فيسألها عما هو فاعل. فرحل إليها، وقالت له: إرحلوا حتى يأتيني تابعي، فأسأله، فرجعوا من عندها، ثم عادوا، فقالت لهم: قد جاءني الخبر، كم الدية فيكم؟ قالوا: عشرة من الإبل، قالت فأرجعوا إلى بلادكم، ثم قربوا صاحبكم، وقربوا عشراً من الإبل ثم اضربوا عليها القداح، فإن خرجت على صاحبكم، فزيدوا من الإبل، علَّ يرضى ربكم وينجي صاحبكم، فعاد الجميع إلى مكة، ثم ضربوا القداح فخرجت على عبد الله، فأخذوا يزيدون في الإبل، وكانت في كل مرة تصيب عبد الله حتى بلغت الإبل مائة، وبعدها ضربوا القداح، فخرجت على الإبل، فأعادوا القداح، فخرجت على الإبل، فهلل الجميع، وقالوا لعبد المطلب: قد انتهى رضي ربك يا عبد المطلب، ثم فرت (نحرت) الإبل تضحية للإله». انظر: نبيلة ابراهيم: **السيرة النبوية بين التاريخ والخيال والخيال الشعبي**، (عالم الفكر، مجلد ١٢، العدد (٤)). الكويت، ١٩٨٢، ص ٣٣٧ - ٣٣٨.

(118) فقد أقر النبي بنبوة (خالد بن سنان العبسي) الذي ينسب إليه أنه كان نبياً، ويبدو أن نبوته، كعهد النبوة دائماً كانت مرتبطة بأزمة تاريخية واجهها العرب (سنشير إليها فيما بعد)، حيث تتمثل معجزته في أن ناراً ظهرت بأرض العرب، فإفتتنوا بها، وكادوا يتمجسون، فأخذ خالد عصاه، فدخلها حتى توسطها؛ ففرقها، وهو يقول: بَدَدَاً بَدَدَاً، كل هاد مؤد إلى الله الأعلى، لأدخلنها وهي تلظى، ولأخرجن منها وهي تندى، ثم إنها أطفئت وهو في وسطها، فلما حضرته الوفاة، قال لأهله: إذا دُفنت فإنه سيجيء عير أقمر، فيضرب قبري بحافره، فإذا رأيتم ذلك فأنبشوا عني، فإني سأخبركم بجميع ما هو كائن. فلما مات ودفنوه، رأوا ما قال، فأرادوا نبشه، فكره ذلك بعضهم، قالوا نخاف إن نبشناه أن تسبنا العرب بأنَّا نبشنا ميتاً لنا، فتركوه، وقيل إن النبي (ﷺ) قال فيه: «ذلك=

سادسا: النبوءات البدائية:

إذا كانت النبوءة تكشف، حقاً، عن بناء عام للوجود الإنساني، فإن ذلك ينفي تماماً اختصاصها بحضارة دون غيرها، بحيث يمكن الحديث عن (نبوءات بدائية). وذلك بالرغم من أن البدائي لم يعرف (النبوءات) حقاً، إلا بعد أن غدا (اتصاله الشخصي) بالآلهة متعذراً[119]. «فقد سعت الجماعات البدائية ـ بعد أن استحال الإتصال الشخصي بالآلهة ـ إلى التعرف على المستقبل، من خلال (نبوءات) يحملها عضو من الجماعة، يعتقدون أن الآلهة قد أصابته بالمس»[120]، وهكذا نشأت (النبوءات البدائية)، وهي تنتمي، بلا شك، الى نسق النبوءات الميثولوجي، لأنها ـ بحسب نشأتها ـ تمثل ملاحقة من (الإنسان) (لإله) تركه وحيداً وصعد إلى السماء. ولأن الإنسان لم يقو على مواجهة العالم وحيداً، فقد اتسمت هذه النبوءات بأهمية بالغة، إلى حد أن بعض القبائل البدائية قد جعلت من التماس (نبوءات الآلهة) شيئاً أشبه بطقس العماد، لا ينتسب دونه الفرد إلى القبيلة. إذ لم تكن قبائل الهنود الحمر تسمح بإنتساب الصبي إليها إلا بعد أن يخوض طقساً أولياً يتمثل في التماس الرؤ يا والنبوءة، «فقد كان على الصبي، فيما بين التاسعة والعاشرة، أن يحيا في الغابة منعزلاً بعض الوقت دون ماء أو طعام، إلى أن يتلقى الرؤ يا

= نبي ضيعه قومه»، وقد أتت ابنته النبي فآمنت به. انظر: إبن الأثير: **الكامل في التاريخ**، ج ١، ص ٢١٩.

(١١٩) هناك كثير من الأساطير البدائية التي تكشف عن مرحلة من (الإتصال الشخصي) بين الآلهة والبشر. فقد اعتقد بدائيو شعب (فرنادوبو) أنه في زمن من الأزمنة، كان هناك سلم طويل للغاية، وعن طريق هذا السلم كانت الآلهة تصعد وتهبط لتشارك في شؤون الناس الدنيوية.. كما تروي الأساطير (الترودجانية) أن نباتاً بعينه، كان الناس يتسلقون عليه ليصلوا إلى السماء.. وقد كان الشخص يتخذ له مقعداً على أشواك النبات أو على طرفه الأعلى.. ثم يأخذ النبات في الصعود إلى السماء، فإذا وصل إلى قبو السماء اندفع من خلال فتحة في قبة السماء وتشبث بشوكة في أرض السماء، وانتظر في صبر ريثما يقضي المسافر أمره في السماء، ويرغب في العودة إلى الأرض... أما بدائيو (سومطرة) فقد اعتقدوا أنه كان في سالف الزمان في وسط الأرض، صخرة تصل قمتها إلى عنان السماء، وعن طريق هذه الصخرة كان الناس المفضلون مثل الأبطال والكهنة يصعدون إلى السماء. انظر: جيمس فريزر: **الفولكلور في العهد القديم**، ج ١، ص ٣٣٢ ـ ٣٣٣.

(١٢٠) L. Hapfe: **Religions of the World**, op. cite, p. 25

أو النبوءة بعد يومين أو ثلاثة من الصوم والصلاة، وعندما تأتي الرؤ يا في النهاية، يعود الصبي إلى القبيلة، وقد أصبح عضواً كاملاً فيها»(١٢١). وقد ارتبط ذلك فيما يبدو، بقدرة المتنبئين على «صياغة أقدار أممهم وقبائلهم في مناسبات عديدة»(١٢٢)، حيث ارتبطت نبوءاتهم بالأحداث الحاسمة التي تواجه القبيلة. ويبدو أن هذه الثقة البدائية في النبوءات لم تتزعزع للآن، «فقد أشارت مصادر عدة، إلى أن قدوم الرجل الأبيض إلى القارة الأمريكية، قد جوبه بالعديد من النبوءات، ولم يزل المتنبؤون يظهرون، حتى الوقت الحاضر، بين قبائل الهنود الحمر، وخصوصاً في أوقات الأزمات التي تجابه القبائل»(١٢٣).

○ من نبوءات (النسق الميثولوجي) الى نبوءات (النسق الديني):

تنتمي كل النبوءات، السابق الحديث عنها، إلى (نسق النبوءات الميثولوجي)، أعني أنها جميعاً تمت (بمبادرة انسانية خالصة)، أو أنها مثّلت (رداً الهيأ) على (سؤال إنساني)، فقد كان (المسار) الذي تتحرك فيه كل النبوءات الميثولوجية، يبدأ من (الأسفل إلى الأعلى) أو من (الإنسان إلى الإله)، وكان ذلك، بلا شك، انعكاساً لبنية تصورية أعمق، وجد فيها البدائي تفسيراً لوضعه في العالم(١٢٤). والحق أن النبوءات الميثولوجية تعد ـ من حيث هي انعكاس لبنية تصورية أعمق ـ صوراً للوعي الإنساني في مرحلة من مراحل تطوره. ولذا فإن (بناء الوعي) بل (وبناء الواقع)(١٢٥) ـ الذي يمكن أن يعد صورة له ـ قد تركا تأثيراً حاسماً على أنماط التنبؤ السائدة في النبوءات الميثولوجية، بحيث يمكن التمييز داخل (النسق الميثولوجي) بين نمطين أساسيين للنبوءة، يعكس كل منهما بناءاً معيناً للوعي والواقع، أحدهما (النمط الطبيعي) والآخر (النمط الذاتي).

أ ـ **النمط الطبيعي**: التصقت نبوءات هذا النمط (بالطبيعة) التصاقاً تاماً، بحيث

---

(١٢١) Ibid., P. 40

(١٢٢) J. Hastings (ed): Encyclopedia of ethics and religion, Vol, (10), (Art. American

(١٢٣) Ibid., vol (10), P. 381

(١٢٤) أشرنا في حاشية (٣) من هذا الفصل، إلى أن النبؤات لا تنفك أبداً عن أبنية الوعي.

(١٢٥) أنظر: شيشرون، علم الغيب في العالم القديم، ص ٩٨.

كانت ارادة الإله تكشف عن نفسها في نبوءات هذا النمط من خلال موجودات الطبيعة؛ أعني «من خلال أحشاء الأضاحي المرتبة على المذبح الإلهي، أو حفيف الأوراق في السنديانة المقدسة (هكذا كان زيوس يعلن ارادته)، أو بملاحظة الاشارات والعلامات، كحركات الأشياء الملقاة في عين ماء، أو حركات صورة الإله عندما تُحمل (وهي طريقة الكشف عن ارادة الإله في مصر)، أو من خلال اجراء القرعة وضرب القداح، وكذلك من خلال ملاحظة الطيور المحلقة»(١٢٦). واللافت أن السمة الجوهرية لكل انماط التنبؤ هذه، هي انها اتجهت جميعاً إلى الكشف عن ارادة الإله ووحيه من خلال أشياء قائمة في الطبيعة الخارجية (حركات أشياء ـ أحشاء أضاحي ـ حفيف أشجار ـ تحليق طيور). إنه، ببساطة، عالم البدائي كله، وقد انعكس في نبوءاته. وقد ارتبط ذلك النزوع الطبيعي، ببناء الوعي البشري آنذاك، إذ لم يكن الإنسان يميز نفسه عن الطبيعة، بل لعله أحس نفسه في هوية معها، ولهذا تبلور وعيه في صورة طبيعية خالصة، بحيث لم يتمايز هذا الوعي عن موضوعه، بل بات جزءاً منه. «فقد كان الإنسان البدائي يشير إلى عالم الظواهر المحيط به، (بضمير المخاطب) «أنت» (ليؤكد توحده بالعالم الذي يبدو رفيقاً له)، في حين يشير الإنسان الحديث إلى نفس العالم (بضمير الغائب) «هو» (وذلك ليؤكد انفصاله عن العالم)»(١٢٧). وهكذا تبلور وعي البدائي من وحدته مع الطبيعة، ولم يكن له ـ حتى وهو بصدد الكشف عن ارادة الإله ووحيه ـ أن يتعالى بناء وعيه، ولذا انعكس بناء وعيه، بكل طبيعيته الفجة، على طرقه في التنبؤ بإرادة الإله؛ أعني أنه تعرف على ارادة الإله حيث كان يقوم وعيه، في الطبيعة، ومن هنا ارتبطت كل طرق التنبؤ في هذا النمط بالطبيعة، لم تتمايز عنها.

ب ـ النمط الذاتي: إذا كان (النمط الأول) قد تبلور في ظل ادراك إنساني، بأن قدراً من التمايز عن الطبيعة لازم للسيطرة عليها. «فالحق أن كون الوعي غير متمايز عن موضوعه، يعني أنه ليس ثمة وعي على الإطلاق، لأن الوعي سيكون عندئذ مجرد جزء من أجزاء الكون. (ولذا) يستلزم الوعي ضرباً من التعارض أو التمايز عن موضوعه. . . وقد تحقق هذا التعارض أو التمايز، بانبثاق (الذات) بوصفها العامل الجوهري في

---

(١٢٦) (ed): **The Oxford classical dictionnary,** (Art, oracles by J. Fontenrose) Op. cite, P. 624 .

(١٢٧) هنري فرانكفورت: ما قبل الفلسفة، ترجمة جبرا ابراهيم جبرا. بيروت، ص ١٥.

المعرفة»[١٢٨]. وهكذا تحول (الوعي) من (بناء طبيعي) إلى (بناء ذاتي)[١٢٩]. وقد ترك ذلك اثراً حاسماً على النبوءات، بحيث تبلورت نبوءات (النمط الذاتي) بدءاً من هذا التحول؛ أعني أن انبثاق (الذاتية) في النبوءة قد توازى مع انبثاق (الذاتية) في الوعي. فقد انتقل الإنسان من التعرف على ارادة الإله، من خلال الأشياء القائمة في (الطبيعة)، إلى التعرف عليها في قلب (الذات) من خلال الحلم والرؤ يا[١٣٠]، «حيث كان الشخص، المختص بالنبوءة - في اطار هذا النمط الذاتي - يقوم ببعض الطقوس الأولية، ثم ينام في المعبد طوال الليل، فيتلقى (الوحي) من خلال الحلم والرؤ يا»[١٣١]. وهكذا استحالت النبوءات من (نمط طبيعي) إلى (نمط ذاتي)، والحق أن ذلك يتطابق مع مسيرة الوعي الإنساني الذي ينتقل من مرحلة الإلتصاق والوحدة مع الطبيعة إلى الإنفصال والانقسام، حيث يميز نفسه عن الطبيعة، ويدرك أنه (ذات)، «فحياة الروح في مرحلتها الطبيعية والغريزية، كانت ترتدي ثوب البراءة والبساطة وسرعة التصديق، غير أن ماهية الروح ذاتها تعني امتصاص هذه الحالة المباشرة في شيء أعلى. إن ما هو روحي يتميز عما هو طبيعي، كما أنه يتميز بصفة خاصة عما هو حيوان، فالحياة الروحية لا تتسم بانها مجرى متصل محض من النزوع، وإنما هي تنقسم على نفسها لكي تحقق ذاتها»[١٣٢].

وبالرغم من أن نبوءات (النمط الذاتي) قد حققت قدراً من التقدم الروحي، يفوق

---

(١٢٨) زكريا ابراهيم: **هيجل**، ص ١٨٩، ١٩٢.

(١٢٩) أشرنا في الحاشية رقم (٢٨) من هذا الفصل، إلى أن هذا التحول للوعي - وبالتالي النبوة - قد ارتبط بتحولات في (بناء الواقع) نفسه، حيث ارتبط اكتشاف الإنسان للذات أو الأنا، بتحوله إلى الحياة في المدن Cities.

(١٣٠) ارتبط ذلك النمط في التنبؤ بالحضارات المتطورة من جهة، حيث أدرك الإغريق «أن الأحلام تأتي من زيوس»، ومن جهة أخرى عرفته أكثر النبوات تطوراً، فكثيراً ما تقابلنا الصيغة التالية في كل من العهدين القديم والجديد: «فقال له الله في الحلم». بل إن الإسلام نفسه قد اعتبر الرؤ يا جزءاً من ستة وأربعين جزءاً من النبوة، «فقد كانت الرؤ يا مبدأ وحي النبي (ﷺ) . فكان لا يرى رؤ يا إلا جاءت مثل فلق الصبح، والمدة التي كان يوحى اليه في المنام فيها ستة أشهر إلى أن استعلن له جبريل». انظر: مصطفى عبد الرازق: **الدين والوحي والإسلام**، القاهرة، ص ٥٧.

(١٣١) (ed): **The Oxford Classical dictionnary**, (Art, Oracles, by J. Fontenrose) op. cite, P. 624

(١٣٢) هيجل: **موسوعة العلوم الفلسفية**، ج ١، ص ١٠٩.

ذلك الذي حققته نبوءات النمط الطبيعي[١٣٣]، وذلك إذ تبلورت في ظل بناء للوعي يقوم على تمايز (الذات) وتعاليها على الطبيعة، إلا أن نبوءات النسق الميثولوجي بنوعيها، قد انبثقت، مع ذلك من وعي لحمته (الطبيعـة) وسداه. ولهذا اتخذ مسار هذه النبوءات شكل الصعود من (أسفل إلى أعلى) أو (من الإنسان إلى الله)، حيث الإله، هنا ليس سوى جزء من الطبيعة، أو هو، في أفضل صوره، صورة من الإنسان[١٣٤]. إنه، إذن، إله نشأ على الأرض، ولسبب ما، صعد إلى السماء، فكان أن لاحقه (الإنسان) بطلب الوحي. ولهذا أخذت النبوءات في هذا النسق مسار الصعود إلى الإله دائماً.

وإذ يواصل الوعي قطع مسيرة تقدمه الروحي، فإنه يبلغ في النهاية، مفهوم (الإله المجرد)، الذي ليس كمثله شيء. إنه على عكس الأول، إله لم يخلقه أحد، لأنه هو علة الخلق بأسره، فقد بلغ حداً من الشمول والكلية والعلو، جعله الخالق لا المخلوق؛ أعني أننا إذا كنا، في النسق الميثولوجي، بإزاء إنسان خلق الإله على صورته[١٣٥]، فإننا، هنا في النسق الديني، بإزاء اله هو الذي خلق الإنسان على صورته[١٣٦]. وإذا كان الإنسان في النسق الميثولوجي، حين خلق الإله، خلقه أرضياً، ثم أصعده بعد ذلك إلى السماء، فإن الإله، في النسق الديني، حين خلق الإنسان، خلقه سماوياً، ثم أهبطه إلى الأرض. ولهذا اتخذت النبوات في هذا النسق الديني نفس المسار الهابط (من أعلى إلى أسفل) أو (من الله إلى الإنسان)، أي أن الله نفسه أصبح يبادر إلى كشف وحيه ونقل إرادته إلى البشر دون طلب منهم. «فقد كان الله في أرقى أشكال النبوة يتحدث (هو نفسه) من خلال

---

(١٣٣) لهذا أقرت النبوات الدينية المتطورة، في اليهودية والمسيحية والإسلام، بالأحلام والرؤى واعتبرتها أجزاءاً منها.

(١٣٤) تبلور (مفهوم الألوهية)، في الوعي البشري، في نفس المسار. فقد رأى البدائي (إلهه) قائماً في جوانب الطبيعة (قطعة حجر، أو حيوان أو طائر، أو كوكب.. الخ)، ثم ارتقى الوعي، قليلاً، فظهر الإله على صورة الإنسان (هكذا كان الإله في مصر القديمة، وهكذا كانت آلهة الإغريق، بشر مؤلهة). ويبدو أنه لم يقدر للإنسان أن يبلور مفهوماً عن (الإله) غاية في التجريد والعلو، إلا بعد أن بلغ الوعي ذروة تقدمه الروحي. وهكذا كانت مسيرة (الإله)، كتصور في التاريخ، هي نفسها مسيرة الإنسان، إذ يرتقي بوعيه من أكثر صوره طبيعية وفجاجة، إلى أكثرها تجريداً وتعالياً.

(١٣٥) بالرغم من أن البدائي قد اعتبر إلهه ـ على أي صورة ـ خالقاً للعالم، إلا أن تصوره لهذا الإله قد جعل منه إلهاً مخلوقاً، لا خالقاً.

(١٣٦) ورد في سفر التكوين: «خلق الله الإنسان على صورته. على صورة الله خلقه». التكوين (١)، ٢٧.

فم إنسان»[١٣٧]. وبهذا تم التحول من (نبوءات النسق الميثولوجي) إلى (نبوات النسق الديني)، وكان ذلك مرتبطاً، أشد الإرتباط بقدرة الوعي الإنساني على بلورة مفهوم راق عن الألوهية. وقد اشتمل هذا النسق على النبوات الكبرى الثلاث (اليهودية والمسيحية والإسلام) التي تميزت، جميعاً، بأنها قامت على (مبادرة إلهية خالصة). وبرغم أن النبوة باتت تتم (بمبادرة إلهية خالصة) بعد أن كانت تتحقق (بمبادرة انسانية)، إلا أن النبوة لم تصبح، أبداً، تجريداً ميتافيزيقياً، أو مونولوجاً الهياً، لا علاقة له (بالوعي والواقع). بل لعل المضمون الإنساني للنبوة قد بلغ الذروة، بعد أن غدا (الوضع الإنساني) في تاريخيته، هو (قصد) هذه المبادرة الإلهية الخالصة. ولهذا فإننا لسنا بإزاء لحظة نبوية واحدة ينطوي عليها هذا النسق، بل بإزاء ثلاث لحظات، يعكس الانتقال بينها من لحظة إلى أخرى، تحولاً في أبنية الوعي والواقع. إذ يبدو أن تفسير هذا الإنتقال، ذو اللحظات الثلاث، غير ممكن على المستوى الإلهي الخالص، وبمعزل تام عن (الوضع الإنساني).
حقاً إن ثمة من يرى في ذلك انتقاصاً من شأن الله، ولكن (الله) لا يضيره أبداً، أن يكون فعله مبرراً بوضع تاريخي معين، بقدر ما يضيره أن يكون فعله بلا غاية.

○نبوات النسق الديني أو النبوات في الأديان المنزلة

أ ـ النبوة اليهودية: تمثل اليهودية أولى لحظات النبوة في النسق الديني. «فقد أصبحت (المبادرة) (initiative) في الفعل النبوي اليهودي، من (الله) الذي يقوم بإبلاغ مقاصده من خلال (الرؤى) والوحي السماعي، بحيث لا يمكن إعتماداً على أي وسيلة إنسانية إجباره على كشف خططه ومقاصده»[١٣٨]. ولذا «إمتلأ النبي إحساساً بأنه مرسل من الله، ويعد هذا الإحساس واحداً من أهم سمات النبوة التوراتية (الدينية) (biblical)»[١٣٩].
وقد ترك هذا الإحساس (بالرسالة)، أثراً حاسماً على طبيعة النبوة ذاتها، فبعد أن كان ما ينطق به المتنبىء أو العراف، في النبوءات الميثولوجية، مجرد (تفسير أو تأويل خاص) لإرادة الإله، كما يراها، أصبح النبي، في نبوات النسق الديني، بتأثير إحساسه

---

(١٣٧) (ed): The Oxford classical dictionary, (Art, oracles, by J. Fontenrose), op. cite. P. 624
(١٣٨) C. Roth (ed): **Encyclopedia Judaica**, vol. (13), (Art. prophecy), op-cite, P. 1154
(١٣٩) A. J. Heschel: **The prophets**, Vol. (2), op-cite, P. 250

الحاد بالرسالة، ملزم بنقل كلمة الله حرفياً (Verbal)(١٤٠).

وبالرغم من ذلك، يتعذر القول بإنقطاع النبوة اليهودية، بوصفها أولى لحظات النسق، عن تراث النبوءات الميثولوجية السائد آنئذٍ؛ أعني لم تتخلص النبوة اليهودية، بحكم التجاور التاريخي، من بعض شظايا التنبؤ في النسق الميثولوجي بشكليه (الطبيعي والذاتي). «فإن ثمة العديد من النصوص المقدسة، التي تؤكد ممارسة العبرانيين (لكثير من أنماط التنبؤ الميثولوجي في شكلها الطبيعي)، كالتنجيم بالماء والزيت، والتبليغ من خلال أرواح الموتى، ونبوءات الأشجار»(١٤١). حقاً إن الكتاب المقدس قد أدان بقوة، هذه الممارسات الميثولوجية(١٤٢)، «لأنها تقوم على العلم والصنعة، وتعتمد على قدرة المهارة الإنسانية في النفاذ إلى الإرادة الإلهية، وبهذا تكون (المبادرة) في الفعل النبوي بيد الإنسان. ومع ذلك فإنه(أي كتاب المقدس) قد اعتبر الأحلام والرؤى (وهي الشكل الذاتي للتنبؤ الميثولوجي) أداة مشروعة يكشف من خلالها الله عن إرادته بجانب النبوة»(١٤٣). وذلك يعني، من جهة، أن نمط التنبؤ الذاتي، وهو أحد أشكال النسق الميثولوجي، قد وجد لنفسه مكاناً في نبوات النسق الديني، مما يعني أن القول (بانقطاع تاريخي تام) بين النسقين (الديني والميثولوجي) قول زائف(١٤٤). ويعني ذلك، من جهة أخرى، أن (نبوات النسق الديني) ـ كأي ظاهرة ترتبط بالإنسان ـ لم تبدأ مكتملة، «فمع أن النبوة ظاهرة قديمة في الديانة اليهودية، إلا أنها لم تأخذ شكلها المتكامل، إلا عند منتصف القرن الثامن قبل الميلاد»(١٤٥).

---

(١٤٠) لم تتخلص النبوة اليهودية تماماً، من شوائب النسق الميثولوجي في هذا الموضع، «فالحق أن مهمة النبي فيها، هي نقل كلمة الله، إلا إن النبي، بما هو شخص، له وجهة نظر خاصة. ولذا فإنه ينطق (بالكلمة الإلهية)، كما أدركها من خلال (موقفه الخاص) of his own situation» أنظر: Ibid, Vol. (1), P. X11. ويبدو أن نبوات النسق الديني لم تتخلص، تماماً، من هذا الأثر الميثولوجي إلا في الإسلام، حيث أصبح ما ينطق به النبي، وأحياناً فيما ليس بوحي، يعبر عن رؤية ألوهية خالصة ينطق عنها.

(١٤١) C. Roth (ed): **Encyclopedia Judaica**, Vol. (13), (Art. prophecy), op-cite, P. 1154

(١٤٢) يقول الرب: «لا يجب أن تمارس العرافة والسحر» اللاويين (١٩)، ١٦ .

(١٤٣) Ibid, Vol. (13), P. 1154

(١٤٤) أثبتت معظم التحليلات النفسية والفلسفية المعاصرة (خاصة التحليل النفسي والبنائية)، أن (الإنقطاع) على مستوى الوعي، أمر مستحيل. فإن أرقى خبرات الوعي وأعلاها ترتبط بأدنى خبراته وأكثرها بدائية.

(١٤٥) Y. Kaufman: **The Religion of Israel**, Chicago, 1960, P. 373

ولكن، وبالرغم من التأثير الميثولوجي على النبوة اليهودية، «فإن النبي المرسل (the messenger-prophet) ـ الذي إعتُقِدَ أنه يتلقى دعوة مباشرة (من الله) ليعمل وينطق بحسب أمره ـ أصبح فيها هو الأداة الأكثر أهمية لتعيين إرادة الله» (١٤٦). ولهذا فإن الأثر الذي مارسته النبوءات الميثولوجية على النبوة اليهودية قد تلاشى، إلى حد كبير، بعد عصر داود، «حيث أصبح الشكل الوحيد المشروع للوحي، منذئذٍ، هو ذلك الذي يأتي من الله بواسطة (نبي) إختاره وإصطفاه»(١٤٧). ومع ذلك فإن بروز ظاهرة (النبي المرسل) بوصفه «الأداة الأكثر أهمية لتعيين إرادة الله»، قد إرتبط أيضاً، بمؤثرات ميثولوجية يصعب إنكارها. فقد إعتقد العبرانيون ـ وكانوا في ذلك، كالبدائيين تماماً ـ(١٤٨) ـ أنه كان يمكن «تلقي كلمة الله مباشرة (في لقاء شخصي)، حين تجلى الله على الجبل تجلياً عاماً (public theophany) »(١٤٩). ويبدو أنه لولا خوفهم(١٥٠) من هذا اللقاء الشخصي (الذي تصوروه ممكناً) ـ لما قُدِّرَ للنبوة، في شكلها الأرقى، أن توجد أبداً. فقد دفعهم (الخوف) إلى الطلب من (موسى) ـ ولعله قد أظهر من ضروب (الشجاعة) ما جعله أهلاً لإلتماس العون منه ـ أن «اذهب واسمع كل ما يقوله إلهنا لك، ونحن سوف نفعله برضا تام»(١٥١). وقد أصبح موسى (نبياً) يتحدث باسم الله إلى البشر، بدءاً من هذا التكليف ـ ولنلاحظ أنه كان تكليفاً إنسانياً ـ بتلقي كلمة الله. وهكذا نشأت النبوة، في شكلها الديني الأرقى، لصيقة بالميثولوجيا(١٥٢)، وذلك بالرغم من أنها تطورت بالوعي الميثولوجي تطوراً جذرياً.

---

(١٤٦) R. Seltzer: **Jewish people, Jewish thaught,** op-cite, P. 78.

(١٤٧) C. Roth (ed): **Encyclopedia Judaica**, Vol. (13), (Art. prophecy), op-cite, P. 1154.

(١٤٨) أنظر حاشية (١) من هذا الفصل، التي أشرنا فيها إلى ذيوع الإعتقاد البدائي بالقدرة على (الإتصال الشخصي) بالآلهة.

(١٤٩) Ibid, Vol. (13), P. 1152.

(١٥٠) «وقفت بيـن الرب وبينكم... لأنكم خشيتم النار (وهي الرب نفسه) ولم تذهبوا للجبل» التثنية (٥)، ٥، وأنظر أيضاً: **الخروج (١٩)، ١٦ ـ ٢٠.**

(١٥١) **التثنية (٥) ٢٧.**

(١٥٢) ثمة من يرى في ذلك تحويلاً للنبوة إلى ميثولوجيا خالصة. وليس ذلك ما نعنيه مطلقاً، بل نعني، بالأحرى، أن النبوة لم تكن لتتلاءم، أبداً، في غير هذه الحدود، مع أولئك الذين جاءت من أجلهم. إذ إتخذ الوعي البشري، آنئذٍ، شكلاً ميثولوجياً. ولما كان (قصد) النبوة دائماً، هو مصلحة الإنسان، فقد كان لزاماً أن تلتصق النبوة، ولو جزئياً، بهذا الشكل الميثولوجي للوعي، لأنها إذا إنقطعت عنه مطلقاً، أصبحت شيئاً غريباً عن وعي الإنسان وعالمه، وبهذا تنعدم قدرتها=

ومع أن اللحظة الأولى من النبوات الدينية (اليهودية)، قد تبلورت في إطار البنية الميثولوجية للوعي البشري آنئذٍ، فإنها قد أظهرت، بوصفها لحظة التأسيس، حزمة من الأفكار يمكن إعتبارها، على الإطلاق، خصائص عامة للفعل النبوي، نعرض لأهمها:

أولاً: إنبثقت النبوة من جدل (الخوف) و (الشجاعة). إذ لاح أنه لولا تكفل (الشجاعة) ـ شجاعة النبي ـ بقهر (خوف الجماعة) لما كانت النبوة قد خرجت إلى حيز الوجود. ولهذا فإن (الخوف) ضياع للنبوة وإهدار ـ وهو كذلك بالنسبة للوجود ذاته ـ، في حين أن (الشجاعة) تأكيد لها وإظهار ـ وهو فعلها للوجود أيضاً ـ. ولا شك أن ذلك يكشف عن الطابع الأخلاقي للنبوة، كما أنه يكشف ـ من حيث «أن المسألة الأخلاقية المتعلقة بطبيعة الشجاعة تقود بطريقة لا مهرب منها إلى المسألة الأنطولوجية المتعلقة بطبيعة الوجود»[١٥٣] ـ عن إرتباط النبوة بالأساس الأنطولوجي للوجود الإنساني. فالقول بأن (النبوة) تنبثق عن (الشجاعة) يعني ـ بإستدلال بسيط ـ أنه إنبثاق عن محاولة «لتأكيد الذات (لنفسها)، وذلك بالرغم من وجود ذلك الذي يميل إلى الحيلولة بين الذات وبين تأكيد نفسها»[١٥٤]. وهكذا يكشف الإرتباط بين النبوة والشجاعة[١٥٥]، عن الطبيعة الأنطولوجية للنبوة، بوصفها محاولة لتأكيد الوجود لذاته، في مواجهة كل ما يحول دون ذلك.

ثانياً: إن النبوة، وهي تنبثق من (شجاعة فرد) تنهض في مواجهة (خشية شعب)،

= على تحقيق (المصلحة). وهكذا يبدو أن إلتصاق النبوة بالميثولوجيا في مرحلة ما، كان عملاً فرضته المصلحة.

(١٥٣) بول تيليش: **الشجاعة من أجل الوجود**، ترجمة كامل يوسف حسين، بيروت. ١٩٨١، الطبعة الأولى، ص ٢٤.

(١٥٤) المصدر السابق، ص ٤٥.

(١٥٥) ترك هذا الارتباط بين (النبوة) وبين (الشجاعة)، أثراً حاسماً على الرؤية المعاصرة للنبوة اليهودية. فقد إتجه العقل اليهودي المعاصر، إلى إضافة (النبوة) إلى كل شخص، أظهر (شجاعة) فريدة في مواجهة الأغيار، من أجل بناء الدولة العبرية، فمثلاً يظهر (بن جوريون) في الأدبيات اليهودية المعاصرة، على أنه (النبي المسلح) (Armed prophet)، أما(ف. جابوتنسكي)، فيلسوف العنف في الحركة الصهيونية، فإنه (مقاتل ونبي) (Fighter and prophet). أنظر: عبد الوهاب المسيري: **الإيديولوجية الصهيونية** (سلسلة عالم المعرفة)، العدد ٦٠، الكويت، ١٩٨٢. جـ١، ص ٢٣٦. وبالرغم من أن هذا الإرتباط بين النبوة وبين الشجاعة (إرث) نبوي عام، لا يخص النبوة اليهودية وحدها، فإن هذا الإرتباط قد ضاع من وجداننا، فإنهارت مقاومتنا وانهار مشروع وجودنا كله.

تأكيد على «أن الأنبياء يمثلون وعياً فردياً متقدماً متميزاً عن الوعي الجماعي لأممهم(١٥٦)، وإن كان (وعيهم) جزءاً من هذا الوعي الجماعي في ذات الوقت»(١٥٧). وهكذا تعكس (شجاعة النبي) تقدماً في (وعيه). فبدا وكأن النبوة لا تجد (مطمحها) في الوعي الخامل أو الوجود البليد.

ثالثاً: ليست النبوة، في جوهرها، تنبؤاً، بل (توسطاً) يؤسس (حواراً) بين الله والإنسان. والحق أن اللفظ العبري (nabi)، لا ينطوي ـ كما لاح آنفاً ـ(١٥٨) على دلالة أكثر من ذلك. ولأن النبوة (توسط) يؤسس (حواراً)(١٥٩)، فإن كل محاولة لجعلها(صوتاً منفرداً) تعد عدواناً على جوهرها الأصيل.

رابعاً: إذا كانت النبوة توسطاً، يؤسس (حواراً)، بين الله والإنسان، يتصف طرفاه بالندية، فإنه يحق للإنسان ـ من حيث هو طرف في الحوار ـ أن يسهم بـدور في إختيار (الأداة) التي يتحقق عبرها الحوار؛ أعني النبي. ولذا فإن إختيار النبي لمهمته ليس فقط

---

(١٥٦) يرى هرمان كوهن «أن الأنبياء اليهود كانوا بمثابة مفكرين رواد خلَّصوا الدين من عناصره الأسطورية، وطوروا اليهودية، فإنتقلوا بها من مجرد دين قَبَلي (tribal) إلى دين توحيد أخلاقي عام». أنظر: **C. Roth (ed): Encyclopedia Judica**, Vol. (13), **(Art. prophecy)**, op-cite, P. 1176. وفي حين أنه يمكن ـ في هذا الإطار ـ النظر إلى كل (نبوة) على أنها إنجاز لمزيد من التقدم في خبرة الوعي، لا يقلل منه أبداً أن خبرة الوعي تلعب دوراً في بناء النبوة ذاتها، فإن (فكرنا الديني) يبقى عاجزاً ـ في معظمه ـ عن رؤية النبوة أو الدين، بوصفه جهداً منظماً يبغي تحرير الوعي من أوهامه، ومن هنا فإنه يتجاوز مجرد حكايا وأساطير الأولين.

(١٥٧) لسنج: تربية الجنس البشري (سبق ذكره) ص ٢٣٤.

(١٥٨) أنظر الفصل الأول ـ من هذا الباب ص ٣٩ ـ ٤٤.

(١٥٩) إستمد المفكر اليهودي المعاصر، مارتن بوبر (M. Buber) من فلسفته في الحوار بين الأنا والأنت (I - thou) تصوراً للنبوة، يرى فيها حواراً لا ينقطع بين الله (الأنت الأزلي) وبين الشعب اليهودي (الأنا الأزلي). وهو حوار يأخذ شكل العهد المقدس. أنظر: **C. Roth (ed): Encyclopedia Judaica**, Vol (4), (Art. M. Buber), P. 1432. وقد إكتسب (الوجود اليهودي)، قدراً كبيراً من فاعليته وتأثيره في العصر الحديث، بدءاً من هذه النظرة (الحوارية) للنبوة، حيث يقف (الإنسان) بإزاء (الله) في حوار، يوصف طرفاه بالندية، وإلا فلن يكون حواراً. وبالرغم من أن (المعتزلة) قد أدركوا المضمون الحقيقي للنبوة في الجدل أو الحوار بين (الإلهي والإنساني)، إلا أن سيادة التيار الأشعري، بعد قمع الإعتزال، قد تأدت بفكرنا الديني إلى رؤية (النبوة)، كصوت إلهي منفرد، تلاشت إلى جواره فاعلية الإنسان تماماً.

عملاً إلهياً، بل هو عمل له أساسه في الواقع الإنساني[١٦٠]. فقد لوحظ من النص: «إذهب واسمع كل ما يقوله إلهنا لك. . ونحن سوف نفعله برضا تام»[١٦١]، أن تكليف النبي (وهو، هنا، موسى) بتلقي كلمة الله، كان - في جانب منه - تكليفاً إنسانياً. إذ يبدو أن (الله) حين إختار شخصاً يهبه النبوة، فإنه يختار، بما له من علم، شخصاً، يدرك (أي الله) أنه سيلقى القبول من البشر[١٦٢]؛ أعني أن (الإختيار الإلهي الصريح) لشخص النبي، يقوم على إدراكه (أي الله) لضرب من (الإختيار الإنساني المضمر) لذات الشخص. حقاً إن ثمة من يرى أن الإختيار الإنساني لشخص النبي وقبوله، هو الذي يرتبط بإختيار إلهي سابق له، في الأزل[١٦٣]. وذلك ما يجعل (الإختيار الإلهي) سابقاً على (الإختيار الإنساني)، في حين يؤدي الرأي الأول إلى عكس ذلك. وعلى أي حال، فإن هذا التعارض ينشأ عن تباين المنظور (perspective)، الذي ننظر منه لمسألة (الإختيار النبوي). ففي حين يبدو (الإختيار الإنساني) مقدمة (للإختيار الإلهي) على مستوى (التاريخ)، فإن (الإختيار الإلهي) يتقدم على (الإختيار الإنساني) على مستوى (الميتافيزيقا).

---

(١٦٠) لم يجد المعتزلة، مثلاً، في إختيار النبي عملاً إلهياً خالصاً، فلأن «النبوة جزاء على عمل (من الإنسان)»، فإن للإختيار أساسه في الواقع الإنساني أيضاً. أنظر تفصيلاً لذلك في الفقرة (١) من الفصل الأول.

(١٦١) التثنية، (٥)، ٢٧.

(١٦٢) في حواره الشهير مع أبي سفيان، أيقن هرقل (ملك الروم)، بإختيار الله محمداً (ﷺ) للنبوة، مستدلاً على ذلك من سيرة حياته قبل إختياره للنبوة. فبدا وكأن (الإختيار الإلهي) لشخص النبي، قد صادف إختياراً أو قبولاً انسانياً سابقاً له.

(١٦٣) فقد أدرك محمد (ﷺ)، مثلاً، أنه كان نبياً وآدم بين الماء والتراب. أما إرميا، فقد إعتقد بنبوته قبل أن يولد «قبلما صورتك في البطن عرفتك، وقبلما خرجت من الرحم قدستك. جعلتك نبياً للشعوب» إرميا، (١)، ٥. ويبدو أن هذه النبوة، المقررة سلفاً من الأزل، قد إستلزمت من الله أن يهب من إختاره للنبوة، من الصفات، ما يجعله مقبولاً من البشر، أو بعبارة ما يجعل إختيار البشر له ممكناً. والحق أن هذا هو ما فعله الله بالفعل، فقد قال في القرآن، مخاطباً أحد أنبيائه (موسى): ﴿وألقيت عليك محبة مني، ولتصنع على عيني﴾. طه (٣٩). وقد قيل في تفسير ذلك أن الله قد حبب النبي إلى عباده «محبة حاصلة أو واقعة مني قد ركزتها أنا (الله) في القلوب وزرعتها فيها، فلذلك أحبك فرعون وكل من أبصرك». أنظر: الزمخشري: **الكشاف**، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، (مكتبة مصطفى البابي الحلبي)، القاهرة، ١٩٧٢، ج٢، ص ٥٣٦. وبذلك يبدو أن الإختيار الإنساني (للنبي)، هو الذي يرتبط بالإختيار الإلهي السابق له، في الأزل.

ولكن، وبغض النظر عن أن (إختيار النبي) يكون بأولوية إلهية أو إنسانية، فإن النبي هو شخص وقع عليه الإختيار، بسبب من إمتيازه وتفوقه، لينقل كلمة الله إلى البشر. إذ أن الله لا يمكن أن يعطي وحياً خاصاً لكل إنسان ـ على قول ريماروس ـ (١٦٤) طالما أن المعجزات المتتالية ستنقض النظام الطبيعي، وبالتالي يكون الله مناقضاً لنفسه. ولهذا لو كان الوحي لا بد وأن يحدث بالمرة، فإنه يحدث في مناسبات نادرة لأشخاص معينة يثق الناس بشهادتهم، أما غيرهم فلا يوجد لديهم وحي مباشر، ولكن يوجد فقط شهادة عن الوحي»(١٦٥). وإذ يستحيل الوحي الخاص ـ لأنه يعني إنهياراً لنظام الطبيعة، وبالتالي يكون الله مناقضاً لنفسه ـ فإن لنا أن نرى في النبوة ـ بوصفها وحياً عاماً ـ إقراراً (بإجتماعية) الوجود الإنساني، فالنبوة لا تكون أبداً، حيث لا يكون (كيان إجتماعي)(١٦٦)، تكون هي محور بنائه النظري والعقائدي، في لحظة ما، فقد ظهر أيضاً، أن النبوة ـ من حيث هي بناء يخضع لتحولات شتى ـ إقرار (بتاريخية) الوجود الإنساني. ولهذا فإن النبوة ليست شيئاً قائماً في الفراغ، بل إنها إنبثاق محدد له أبعاده الإجتماعية والتاريخية. والحق أن تجربة الوحي تبرهن على أن الإهتمام الإلهي يتعلق، أساساً، بالأمم والشعوب، خاصة حين الشدائد والأزمات. وهذا بالرغم من أن ثمة بعضاً من تجارب الوحي الفردي. فقد بدا، منذ اللحظة الأولى، أن (الجماعة) هي قصد الخطاب النبوي. والجماعة هنا، هي جماعة

---

(١٦٤) أحد فلاسفة التنوير الألمان في القرن الثامن عشر.

(١٦٥) لسنج: **تربية الجنس البشري**، ص ٣٢.

(١٦٦) يؤكد هذا الإرتباط الوثيق، أنه يستحيل الحديث، حتى من الناحية المنطقية، عن (بناء ديني) خارج (كيان إجتماعي). «فالدين معناه، قيام رابطة ما، ومن الممكن تعريفه بأنه محاولة للتغلب على العزلة وإلى تحرير الأنا من إنعزالها». أنظر: نيقولا برديائيف: **العزلة والمجتمع**، ترجمة فؤاد كامل، (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة ١٩٨٢، ص ١١٦. حقاً إنه قهر للعزلة، ولكن العزلة لا وجود لها أبداً، إلا بالنسبة لكيان إجتماعي. وقد أشار (برجسون) إلى ذلك بوضوح، في قوله: «إنه إذا كانت الغريزة قد تكلفت بجعل الأفراد في خلايا النحل والنمل لا يعيشون إلا من أجل الجماعة، فإن العقل الإنساني ينصح بالأنانية، فينحدر إليها الكائن العاقل، إذا لم يحل بينه وبينها شيء، فتلقى الطبيعة حارساً في وجه المجتمع. والحارس هنا هو الله، واضع قواعد الدين». أنظر: هنري برجسون: **منبعا الأخلاق والدين**، ترجمة سامي الدروبي، وعبدالله عبد الدائم، (نهضة مصر) القاهرة ١٩٤٥، ص ١١٦ ـ ١١٧. فكأنه لو أمكن تصور عالم لا يعيش فيه إلا فرد واحد، فإنه لا معنى أبداً للحديث عن دين (وبالتالي عن نبوة) في هذا العالم.

محددة دائماً، «فإنه لما كان الجنس البشري مكوناً من شعوب مختلفة، لم يكن بإستطاعة الوحي تربية الشعوب كلها (دفعة واحدة)، ولكنه بدأ بشعب واحد من أجل تربيته وتحرير وجدانه، حتى يقوم هذا الشعب، بدوره، بتربية الشعوب الأخرى»[١٦٧]. والحق أن الشعب اليهودي ـ الذي بدأ به(الوحي) مسيرة تحرير الوعي البشري من أوهامه ـ لم يرَ (الوحي) رسالة وأمانة، بل رأى فيه مصدراً للتمييز والتفوق على سائر الشعوب والأمم. وبهذا تشوه الجوهر الأصيل للوحي، بسبب أنانية الجماعة الأولى وتمركزها حول ذاتها[١٦٨] (its egocentrism) الذي جعلها تدرك سعادتها «في فخرها بأنها، وحدها، التي تتمتع بالخير (أو بنعمة الوحي) مع إستبعاد الآخرين»[١٦٩].

حقاً، إن ثمة تياراً، في اليهودية، حاول أن يتجاوز النظرة الأنانية الضيقة للوحي ـ بوصفه هبة خاصة يستمد منها العبرانيون إمتيازهم وتفوقهم ـ إلى نظرة إنسانية أرحب تضع الوحي في إطاره الشامل. وقد إتجه هذا التيار، من جهة، إلى تأصيل ذاته بدءاً من أفكار بعض الأنبياء، خاصة عاموس[١٧٠]، «الذي يذهب إلى أن الإختيار (إختيار اليهود لحمل أمانة الوحي في بدئه)، لا يعني أن الله قد منح اليهود حقوقاً خاصة، ولا يعني أن إنتصارهم على الآخرين أكيد، وإنما يعني أن الله سينزل بهم أشد العقاب إذا إرتكبوا أي خطايا ولو كانت عادية»[١٧١]. ومن جهة أخرى، أمدت حركة التنوير اليهودي في القرن

---

(١٦٧) لسنج: تربية الجنس البشري، ص ٢٣٥.

(١٦٨) لم يكن ذلك، في الواقع، إختياراً واعياً للجماعة، بل كان موقفاً، فرضه (وعي الجماعة)، الذي قصر عن تصور (الإنسانية humanity)، كمفهوم قابل لا يخص جماعة دون أخرى. فقد كانت الإنسانية أو «البشرية (آنئذٍ) تتوقف عند حدود القبيلة، أو الجماعة التي تتكلم نفس اللغة، بل تتوقف أحياناً عند حدود القرية». أنظر: كلود ليفي إشتراوس: **مقالات في الإناسة**، ترجمة حسن قبيسي، (دار التنوير)، بيروت ١٩٨٣، ص ١٦٨. ومن المؤسف، حقاً، أن هذا الموقف الضارب في بداثيته لم يزل للآن، يحكم نظرة الكثير من التكوينات الحضارية، بعضها للبعض الآخر، مما ينفي عن (خبرة الوعي) أي إنقطاع.

(١٦٩) إسبينوزا: **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة وتقديم حسن حنفي، (الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر) القاهرة ١٩٧١، ص ١٧١.

(١٧٠) أورد (عاموس) على لسان الرب قوله: « إياكم فقط عرفت من جميع قبائل الأرض، لذلك أعاقبكم على جميع ذنوبكم» عاموس (٣)، ٢.

(١٧١) هدى حجازي: **بعض كلاسيكيات الرفض اليهودي للصهيونية**، (عالم الفكر، مجلد (١٤١)، عدد (١) الكويت ١٩٨٣، ص ١٥٢.

الثامن عشر، هذا التيار بكثير من مصادر القوة[172]. وبالرغم من كل ذلك، يبقى أن رؤ ية (الإختيار) على أنه معيار (إمتياز وتفوق) هي الرؤ ية الفاعلة، بقوة، في الوجدان اليهودي، ولذا كان تجاوز هذه اللحظة الأولى من الوحي أمراً ضرورياً[173]، لأنها حادث، وكان ذلك ضرورياً أيضاً[174]، عن قصده وغايته.

وقد تباينت الآراء، بشدة، حول السبب في إبتداء الشعب اليهودي بالوحي؛ فمن قول بتفوقه (الروحي)، إلى قول بتميزه (المادي)، إلى تفسير ذلك بإفتقاده (الشعب اليهودي) أي تميز (مادي أو روحي) على الإطلاق. فثمة من يرى «أن إيثار الله، شعب اليهود على سائر الشعوب بإنزال الشريعة له دونهم، يمكن تعليله بجنوح سائر الشعوب إلى الوثنية، وإقامة شعب اليهود وحده على عبادة الإله الواحد»[175]. وهكذا إختار (الرب) الشعب، لأن (الشعب) إختار الرب. وإذ تنكشف (تقليدية) هذا التفسير، من خلال تلك العبارة التلمودية: «لماذا إختار الواحد القدوس، تبارك إسمه، بني إسرائيل. لأن... بني إسرائيل إختاروا الواحد القدوس، تبارك إسمه»[176]، فإن القول بأنه «لم

---

(١٧٢) فإن دعوة هذه الحركة إلى فض (المسألة اليهودية) من خلال (إندماج) اليهود في المجتمعات التي يعيشون بين ظهرانيها، ما كان ليتسق أبداً مع النظر (للإختيار) على أنه إمتياز وتفضيل للشعب اليهودي على غيره من الشعوب.

(١٧٣) يعني ذلك، أن تجاوز (لحظة سفلى) في الوحي إلى (لحظة أعلى)، لا يقوم في الفراغ، بل لعله يتم تطويراً لنظرة إنطوى عليها الوحي في (لحظته السفلى)، ولكنها خبت لضرورة ما، فجاءت (اللحظة الأعلى) تطويراً وبناء لها. فكأن (اللحظة الأعلى) في الوحي لا تبدأ إلا من (لحظته السفلى)، أو أن الوحي في أعلى درجاته إنسانية، لا ينشأ من الفراغ أبداً، بل لعله ينشأ، بالأحرى، من أكثر درجاته أنانية.

(١٧٤) أعني أنها إرتبطت بمرحلة عجز فيها الوعي عن إدراك (الإنسانية) كمفهوم شامل لا يخص جماعة دون أخرى، وبعبارة أخرى، توقف مفهوم (الإنسانية) عند حدود الجماعة الخاصة لم يجاوزها. لذلك كان على هذه (اللحظة الأولى) في الوحي. أن تحيد به (بالوحي) ضرورة، عن قصده الإنساني الشامل. بل إن لنا أن نرى الوحي (أقل إنسانية) حينئذٍ، لأن إنسانيته الكاملة تكمن في هذه الإنسانية الأقل. إذ أن الوحي بمفهومه الشامل لن يوجد، أو يستمر في الوجود، إلا بإنبثاق «مقولة (البشرية) التي تشتمل دونما تمييز على جميع أشكال الجنس البشري، (وهي) مقولة لم تبرز إلى الوجود إلا مؤخراً». أنظر: كلود ليفي إشتراوس: **مقالات في الإناسة**، ص ١٦٨.

(١٧٥) توما الأكويني: **الخلاصة اللاهوتية**، ترجمة بولس عواد، مجلد (٥)، بيروت ١٨٩٨، ص ٥٦.

(١٧٦) عن: عبد الوهاب المسيري: **موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية**، (مادة الشعب المختار)، القاهرة، ١٩٧٥، ص ٢٣١.

تكن سائر الشعوب تستحق أن تتلقى الشريعة، لئلا يُعطى القدس للكلاب»[١٧٧]، يكشف أيضاً، عن (عنصريته). وهكذا يضعنا الأخذ (بالإمتياز الروحي)، تفسيراً لإبتداء اليهود بالوحي، في مواجهة (عنصرية) تنافي شمول الألوهية وعدلها. ولذا فإن ثمة من يرى أن اليهود «قد تم إختيارهم، وأُعطوا رسالة من أجل الإزدهار الدنيوي لدولتهم، ومن أجل مزاياهم المادية»[١٧٨] ولكن هذا التفسير يخفق أيضاً، حيث يجعل من (النتيجة) سبباً، إذ أن التاريخ اليهودي، في معظمه، هو تاريخ البحث عن (دولة) أو وطن، تتحقق فيه الهوية، التي صاغها(الوحي) أصلاً، أعني أن لا دليل في التاريخ، على إزدهار (دولة) لليهود، قبل إبتدائهم (بالوحي)، بل لعل العكس هو الصحيح[١٧٩]. وهكذا لا يبقى إلا أن علة إبتداء اليهود بالوحي، هي إفتقادهم لأي إمتياز مادي أو روحي على الإطلاق. فإنه «نظراً لأن الله، لم يشأ أن يوحي لكل إنسان بمفرده، فإنه قد إختار شعباً واحداً هو أكثر الشعوب قحة وشراسة كي يبدأ معه عمله التربوي من الأساس»[١٨٠]. ويبدو أن هذا

---

(١٧٧) توما الأكويني: **الخلاصة اللاهوتية**، مجلد (٥)، ص ٥٦.

(١٧٨) إسبينوزا: **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ص ١٧٦.

(١٧٩) إفتقدت القبائل العبرانية ـ قبل نبوة موسى، وحتى بعدها ـ لأدنى قدر من الإستقرار، الذي يعد علامة للدولة المزدهرة. فلم تعرف هذه القبائل، منذ إبراهيم، غير حياة التنقل والترحال، التي يفيدها لفظ عبراني بوضوح. واللافت أن (الوعد المقدس) نفسه، يُظهر طبيعة هذه الحياة البدوية، التي تفتقد (الأرض) المستقرة. إذ يبدو أن (الله) لم يجد شيئاً، يعد به هؤلاء البدو الرحل، أفضل من أرض يستقرون عليها، مقابل إيمانهم به وبشريعته، ولذا بات الإرتباط (بالأرض) مرادفاً للإرتباط (بالدين). ومن هنا، فإن (الدولة) تعد (نتيجة) لتلقي نعمة الوحي، لا (سبباً) لها، لأن الوحي هو الذي أتى بالدولة، وليس العكس. يؤكد ذلك، أن الشعب قد تلقى وحي الرب، لا في ظل دولة مزدهرة، بل في ظل معاناة العبودية في مصر، حتى أن موسى ـ أول أنبياء اليهود ـ لم يُقدّر له، مثلاً، أن يطأ بقدمه تلك الأرض التي وهبها الله لأسلافه. وبعد موته فقط، إستطاع يوشع بن نون أن يجتاح، بوحشية بالغة، الأطراف الجنوبية فقط لأرض كنعان. والحق أنه لم يُكتب الإزدهار لدولة يهودية، إلا بعد ثلاثة قرون من موت موسى تقريباً، وكان ذلك لفترة قصيرة جداً، حيث أسس داود المملكة Monarchy، التي سرعان ما إنقسمت إلى مملكتين، إنهارت إحداهما ـ مملكة إسرائيل ـ بعد قرنين من الإنقسام على يد (سرجون الآشوري) ٧٢١ ق.م. أما الثانية ـ مملكة يهوذا ـ فقد سحقها نهائياً نبوخذ نصر ٥٨٦ ق.م، حيث دمَّر الهيكل تماماً، وساق اليهود أسرى إلى بابل. ومنذئذٍ لم تقم لليهود دولة أبداً. أنظر: عبد السميع الهراوي: **الصهيونية بين الدين والسياسة**، (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، القاهرة ١٩٧٧، ص ٢٥١ ـ ٢٥٣.

(١٨٠) لسنج: **تربية الجنس البشري**، ص ٢٣٥.

التفسير الأخير هو الأدنى إلى الصواب حقاً. وذلك حيث برهن التاريخ، من جهة، على همجية القبائل العبرانية وشراستها، وبالتالي «عدم إمتياز العبرانيين بالعلم والتقوى عن سائر الأمم»(١٨١)، وكذا فإن هذا التفسير يتفق، من جهة أخرى، مع النظر للوحي، على أنه تربية للبشرية وإنجاز لمزيد من التقدم في وعيها. ولهذا لم يكن الله ليتبدىء بوحيه شعباً قطع في مسيرة الوعي شوطاً كبيراً، بل يتبدىء به، بالأحرى، شعباً في أدنى أطوار خبرة الوعي. ويتجلى هذا (التدني) في خبرة الوعي، في جنوح الشعب اليهودي ـ بعد إبتدائه بالوحي ـ إلى الوثنية وعبادة آلهة أخرى(١٨٢) ولهذا كان هذا الشعب ـ كي يتحقق قصد الوحي ـ في حاجة، لا إلى نبي واحد فقط، بل إلى «سلسلة متصلة من الأنبياء ـ تمتد على مدى قرون، من إبراهيم إلى موسى، ومن صموئيل إلى ناثان، ومن إيليا إلى عاموس. . . إلخ ـ في ظاهرة لا مثيل لها أبداً»(١٨٣). والحق أن هناك من يرى في هذه الظاهرة ـ تعدد الأنبياء ـ «واحدة من هبات الرب لإسرائيل»(١٨٤) إلا أن ثمة من يعتقد «أن إنحراف بني إسرائيل نحو عبادة الأوثان، بعد موسى، وتركهم عهد الله، هو السبب في بعث الأنبياء إليهم لتجديد ما نسوا من التوراة»(١٨٥). وهكذا تنهض هذه الظاهرة دليلاً على غلظة الشعب وجهله، وليس إمتيازه وتفوقه وعلمه(١٨٦). بل إنه، ورغم هذا التعدد اللامألوف في أنبياء اليهود، فإن المرء يلحظ نبرة أسى وقنوط، لعدم توبة الشعب وسلوكه طريق

---

(١٨١) إسبينوزا: **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ص ١٧٣.

(١٨٢) ولهذا قال الرب غاضباً: «أما ترى ماذا يعملون في مدن يهوذا وفي شوارع أورشليم. الأبناء يلتقطون حطباً والآباء يوقدون النار والنساء يعجِّن العجين ليصنعن كعكاً لملكة السموات، ولسكب سكائب لآلهة أخرى لكي يغيظوني». إرميا: ٧، ٧ وأنظر أيضاً: توما الأكويني: **الخلاصة اللاهوتية**، مجلد ٥، ص ٥٦.

(١٨٣) A. J. Heschel: **The prophets**, Vol. (2), p. 252.

(١٨٤) عبد الوهاب المسيري: **الإيديولوجية الصهيونية**، جـ ١، ص ٢٣٥.

(١٨٥) سعد زغلول عبد الحميد: **الأنبياء والمتنبئون قبل ظهور الإسلام**، (عالم الفكر)، مجلد (١٢)، عدد (٤)، الكويت، ١٩٨٢، ص ٢٢٠.

(١٨٦) وذلك حيث لم يدرك (الوعي) ـ آنئذٍ المضمون الروحي (لكلمة الله)، بعيداً عن شخص النبي؛ أي أنه لم يدرك (كياناً للمجرد وراء المحسوس). أما حين أمكنه إدراك هذا المضمون المجرد (للكلمة) ـ بمعزل عن الوجود المحسوس لشخص النبي ـ فإنه لم يعد حاجة إلى أكثر من نبي واحد. ولهذا فإن التعدد في الأنبياء كان ضرورة فرضتها طبيعة الوعي الغليظ ولم يكن، أبداً، هبة إختص الله بها شعباً.

الرب، في كتابات معظم الأنبياء، إن لم يكن جميعهم. ومن هنا «كان لزاماً أن يأتي مُرب أفضل ينتزع هذا الكتاب الأول من بين يدي الطفل، بعد أن أصبح الكتاب فارغ المحتوى. . . فأتى المسيح»[١٨٧].

(ب) - نبوة المسيح: أظهر الوعي في اليهودية عجزاً عن إدراك (المعنى المجرد) بمعزل عن (الكيان الحسي)، ولهذا كان «العهد القديم يمثل طوراً أولياً في تطور الجنس البشري، (حيث) كان الوحي آنذاك أقرب إلى طبيعة الجنس البشري في تلك المرحلة الأولى من تطور الطبيعة المادية التي لا تقدر على إدراك المجردات والموضوعات الخالصة»[١٨٨]. ولهذا فإن قدرة (الوحي) على إمتلاك هذا الإدراك (المجرد)، كان يعني ضرورة تجاوز اليهودية، بوصفها لحظة من نبوات النسق الديني، تقوم على قدر من (الوعي) تم تجاوزه ذاته. وتمثل المسيحية لحظة (البدء) في إمتلاك (المجرد). فبالرغم من أن الواقعة الأساسية قبل المسيحية هي (تجسد الموجود الكلي) في صورة (كائن حسي)، إلا «أن الله حين إتخذ صورة الإنسان، متجسداً على شكل المسيح، قد إستحال إلى واقعة تاريخية، (كان) لا بد للفكر من العمل على تجاوزها أو رفعها، حتى تعلو تلك (الحضرة) للمستوى (الآن) التاريخي»[١٨٩]، وهكذا يعلو الفكر (بالتجسد الحسي) إلى مستوى (المجرد).

ولعل أهمية البحث عن جذور التحول النبوي، في طبيعة الوعي وتحولاته، تكمن في أن ذلك يحول دون وقوع هذا الفكر في كثير من مواضع الإشتباه والإلتباس. فقد رأى أحد آباء الكنيسة في هذا التحول النبوي، إنعكاساً لتحول في جوهر الألوهية ذاتها، إذ ذهب مرقيون[١٩٠]، إلى القول، تفسيراً لهذا التحول فيما يبدو، «بوجود إلهين، أحدهما الإله العادل (Dieu Juste)، الذي إتخذ من بني إسرائيل شعباً مختاراً وأنزل عليهم التوراة، أما الآخر فهو الإله الخيِّر (Dieu Bon)، الذي ظهر متمثلاً في المسيح، وخلَّص الإنسانية من خطاياها، وقد كان للإله الأول السلطان على العالم، حتى ظهر الإله الثاني،

---

(١٨٧) لسنج: تربية الجنس البشري، ص ٢٦٨.
(١٨٨) المصدر السابق، ص ٤١.
(١٨٩) زكريا إبراهيم: هيجل، ص ٢٤٤ - ٢٤٥.
(١٩٠) أحد آباء الكنيسة في القرن الثاني الميلادي، وقد أسس فرقة المرقيونية، وقد حُكم عليه بالطرد والحرمان من الكنيسة لآرائه.

فبطلت جميع أعمال الإله الأول وزال سلطانه»[١٩١]. فبدا وكأن عدم ربط هذا التحول النبوي، بتحولات وعي الإنسان وعالمه، يؤدي، لا محالة، إلى ربطه بتحولات في الألوهية ذاتها. فقد أدى العجز عن تصور إله واحد يكون منه وحي متحول أو متغير، لإرتباطه بتحولات العالم الإنساني، إلى إلصاق التغير بالإله نفسه. وتلك، بلا شك، هي النتيجة الطبيعية والمنطقية، لأي نظرة تغلو في عزل الوحي عن قصده الإنساني ـ وهو أساس تحوله ـ لتفسح المجال لرده بكل تحولاته إلى إرادة الله المطلقة. ولا شك أن هذا (الأساس الإنساني) لتحولات الوحي، يجعل من هذه التحولات (إتصالاً)، لا (إنقطاعاً)، بمعنى أن (اللحظة اللاحقة) من نبوات النسق الديني لا تنقطع تماماً عن (اللحظة السابقة) عليها، بل، بالأحرى، تتواصل معها[١٩٢]. ويظهر ذلك أن كل لحظة نبوية، وإن كانت تمثل، في حد ذاتها، بناءاً مكتملاً، إلا أنها تكشف ـ على نحو كلي ـ عن ضرب من النقص الباطن الذي يجد كماله في لحظة نبوية أعلى، وهكذا دواليك حتى يتحقق الكمال المطلق في النبوة. وهذا يعني أن (النقص) أو السلب ـ بتعبير فلسفي ـ الذي يعبر عن نفسه في تلك الرغبة الدائمة في التجاوز الباطنة في كل نبوة[١٩٣]، يعد جزءاً من طبيعة النبوة نفسها. ولكنه (نقص) لا يحمل أي دلالة (أخلاقية)، حيث أنه ذو طابع (أنطولوجي)، يتجلى في دفع النبوة دائماً صوب (الإكتمال) والتمام، وبهذا فإنه يحيل إلى

---

(١٩١) علي عبد الواحد وافي: **الأسفار المقدسة في الأديان السابقة على الإسلام**. (دار نهضة مصر)، القاهرة ١٩٧١، ص ١٠٦.

(١٩٢) يقول المسيح: «لا تظنوا أني جئت لأنقض الناموس والأنبياء، ما جئت لأنقض بل لأكمل» متى (٥)، ١٧. وفي هذا الإطار نفسه، يمكن النظر إلى ركن الإيمان الأول في الإسلام، الذي يقول بضرورة الإيمان بالله، (وكل كتبه ورسله)، وكذلك حديث اللبنة الناقصة المشهور عن النبي، بوصفهما تيقناً من أن الدين ـ وبالتالي النبوة ـ جزء من ظاهرة كلية لا انقطاع فيها. وذلك يؤدي إلى أن يكون (أي دين) في حاجة إلى (الدين الآخر)، بنفس الدرجة التي يكون بها هذا الدين الآخر في حاجة إليه؛ بمعنى أن الإسلام مثلاً، بوصفه لحظة جزئية في النسق الديني، في حاجة إلى المسيحية، بذات القدر الذي تكون به (المسيحية) في حاجة إليه. ويبدو كما لو كان إدراك ذلك سبيلاً للتغلب على المنازعات الدينية الناشبة بين المؤمنين المتعصبين لأديانهم المختلفة، بمعنى أن كلاً منهم يمثل الدين الحق الأكمل، حيث يصبح دين كل فريق منهم، متوقفاً على دين الفريق الآخر، ومرتبطاً به بصورة لا فكاك منها أبداً.

(١٩٣) لا شك أن مفهوم (البشارة) ـ أي بشارة النبي بنبي يأتي بعده ـ يكتسب دلالته الكاملة من هذه الرغبة الباطنة في التجاوز.

(الإكتمال الأنطولوجي)، وليس إلى (التدني الأخلاقي)[١٩٤]. ومع أن (الإكتمال) يمثل بذلك، واقعة نهائية تتحقق في الختام، إلا أنه يبدو قائماً منذ البداية، باطناً في كل لحظة من لحظات التطور النبوي، وذلك لأن (النقص أو السلب) الباعث على التطور النبوي بأسره، يكتسب كل معناه وحقيقته من هذا الحضور الباطن (للكل المكتمل) في كل لحظة من لحظات التطور. وهذا يعني أن (الغائية) تتحكم في مسار التطور النبوي، فهو ليس تطوراً بلا منطق، بل تطوراً (نمائياً) يحركه شعور باطني بالنقص أو السلب من ناحية، ورغبة في التجاوز إلى ما هو أسمى ـ لا يمكن فهمها إلا في حضرة (الكل) ـ من ناحية أخرى. وهكذا تتبدى (الغائية) خلف كل تحول من نبوة إلى أخرى. يؤكد ذلك ـ مثلاً ـ أنه إذا كان الوحي في المسيحية، قد إرتبط بضرب من (الوعي)، نجح في إدراك المضمون المجرد وراء الشكل المحسوس، ولكنه أضاع هذا الإدراك حين صهرهما معاً في (وحدة مباشرة)[١٩٥]، فإن القصد الغائي للوحي أو الوعي، يدفع إلى لحظة أعلى، يتحقق فيها إدراك المجرد والمحسوس أو (الله والإنسان) في وحدتها الباطنية التي تتبدى خلف إنفصالهما الظاهر. وهذه اللحظة هي (الإسلام).

جـ ـ نبوة الإسلام: يمثل الإسلام القصد (الغائي)[١٩٦] للوحي، حيث تحقق فيه

---

(١٩٤) يشير الأكويني إلى «أن الشريعة العتيقة كانت صالحة (أخلاقياً) ولكنها ناقصة (أنطولوجياً). . . ولهذا فإن نسبة الشريعة الجديدة إلى الشريعة العتيقة، كنسبة الكامل إلى الناقص (من الناحية الأنطولوجية)، ومن شأن كل كامل أن يتمم ما كان ناقصاً، والشريعة الجديدة، بهذا الإعتبار، متممة للشريعة العتيقة، من حيث تعوض ما كان ناقصاً فيها». أنظر: توما الأكويني: **الخلاصة اللاهوتية**، مجلد (٥)، ص ٥٠، ٢٤٩.

(١٩٥) يتمثل ذلك في واقعة (التجسد) التي جعلت وحدة الله والإنسان، وحدة (مباشرة)، دون أن تقدر على الإحتفاظ بانفصالهما قائماً في ذات الوقت.

(١٩٦) بالرغم من أن الإسلام (النبوة) يمثل قصداً غائياً للتطور النبوي بأسره، فإن موقف الإسلام (الحضارة)، لم يكن أبداً على مستوى موقف الإسلام (النبوة). إذ لم ينجح الإسلام، بوصفه حضارة تبلورت حول النبوة، في تحويل سائر الحضارات ـ التي تبلورت حول لحظات نبوية، يعتبر هو نفسه غاية لها ـ إلى لحظات حضارية يعد هو ـ كحضارة ـ مقصدها الغائي. ومن هنا بدا أن الإسلام (الحضارة) يمثل تدهوراً للإسلام (النبوة)، حيث لم تتمخض المركزية (النبوية) عن مركزية (حضارية) موازية. ولا شك أن الإسلام (الحضارة) لا يتعلق فقط بأولئك الذين يعتنقونه (ديناً)، بل بكل أولئك الذين يستلهمون آلياته الفكرية وإطاراته النظرية، حتى ولو كان ليس دينهم. فإن قدرة الإسلام على الاستيعاب الديني، تعكس قدرة على الاستيعاب الحضاري أيضاً.

إدراك الوحدة بين الله والإنسان، بالرغم من إنفصالهما المباشر[١٩٧]. فإذا كان الوحي قد بدأ مسيرته من (إنفصال الله عن الإنسان)[١٩٨]، فإنه قد أدرك أخيراً وحدتهما قائمة خلف هذا الإنفصال ذاته. وبهذا يكون قد بلغ غايته وإكتماله، بعد أن عانى كثيراً من ضروب الإغتراب في لحظات نبوية (ميثولوجية ودينية) أدرك في كل منها صورة مشوهة لهذه الوحدة، أو أنه أدركها جزئياً، على الأقل. أما (الوحدة) في أرقى صورها، فقد تحققت فقط في نبوة محمد (صلعم)، التي تبدو ـ تبعاً لذلك ـ باطنة في كل لحظة من لحظات التطور النبوي التي تظهر فيها هذه (الوحدة) جزئياً. ولهذا أدرك الحقيقة ـ دون شك ـ من ذهب إلى أن نبوة محمد، بدأت من يوم أن خلق الله الأرض وعرج إلى السماء، أو أنها بدأت وآدم بين الماء والطين، وهي في ذات الوقت تعد خاتم النبوات[١٩٩] وأعلى مراتب إكتمال الوحي. ولا يمثل (الإكتمال) هنا، نهاية للتاريخ بل لعله يمثل بدايته الحقة. إذ يعني الإكتمال أن الروح البشري، قد حقق، بالوحي، درجة من (الوعي) تؤهله لإكمال مسيرة تطوره معتمداً على قواه الخاصة. «فالنبوة تبلغ كمالها الأخير، من إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها. وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لإستحالة بقاء الوجود معتمداً إلى الأبد على مِقْوَد يُقاد منه، وأن الإنسان لكي يحصل كمال معرفته لنفسه لا بد أن يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو»[٢٠٠]. وهكذا تكشف النبوة ـ سواء في أطوار التحول أو طور الإكتمال ـ عن جوهر إنساني أصيل، لا يقلل منه أبداً مصدرها المفارق. وتتجلى أهمية هذا الجوهر في أنه المسئول وحده، عن بناء النبوة وإكتمالها في التاريخ، بهذا الشكل دون غيره. فلا شك، أن بناء النبوة وإكتمالها في التاريخ ـ بهذا الشكل الفائق من النظام

---

(١٩٧) أقام المعتزلة بحثهم للنبوة على إدراك هذه الوحدة الباطنية بين الله والإنسان، بالرغم من انفصالهما الظاهر.

(١٩٨) أنظر حاشية رقم (٩٧) من هذا الفصل.

(١٩٩) إبن عربي: **فصوص الحكم**، شرح القاشاني، (مكتبة مصطفى البابي الحلبي)، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٦٦، ٣٢٦. والحق أن هذا التصور يقترب كثيراً من تصور هيجل (للمطلق)، الذي يجتاز مسيرة الوعي بذاته، مغترباً في صور تاريخية شتى، يبلغ بعدها المنتهى، فلا يقبض على شيء آخر غير ذاته، أي أن المطلق الهيجلي يكون في البدء وفي المنتهى أيضاً، وكذلك تكون نبوة محمد (ﷺ) في البدء والمنتهى أيضاً. ومع ذلك فإن ثمة فارقاً جوهرياً بين التصورين، يتمثل في أن اكتمال وعي المطلق بذاته عند هيجل يمثل نهاية للتاريخ، في حين أن إدراك النبوة لاكتمالها، يمثل ـ على العكس ـ بداية حقة للتاريخ.

(٢٠٠) محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، ص ١٤٤.

والإحكام - ليس عملاً عشوائياً أنتجه الحظ، بل عملاً يستمد دلالته الكاملة من (بنية كلية) تستقر خلفه. وهي ليست بنية صورية تجريدية، فبالرغم من أن (البنية) تمد عناصر البناء الجزئية بكامل معناها وحقيقتها، فإنها لا تظهر مطلقاً بعيداً عن هذه العناصر الجزئية، وبهذا يتأكد طابعها الواقعي ومضمونها الإنساني.

○ **بنية النسق النبوي**: بدا أنه يتعذر تفسير التحول في النسق النبوي من نبوة إلى أخرى، إلا بالإنتقال من (النبوات الجزئية) إلى مفهوم (البنية الكلية) الكامنة خلفها. ولا شك أن في ذلك إنتقال من الملاحظة الأولية البسيطة إلى العلم الدقيق[٢٠١]، حيث «أن البحث عن الهياكل البنيانية وتحليلها يمثلان لحظة ضرورية من لحظات كل علم»[٢٠٢]. ويعني تحليل النسق أو (الهيكل البنياني)، إظهار «العلاقات التي تعطي للعناصر المتحدة (داخله) قيمة وضعها في مجموع منتظم»[٢٠٣]. إذ ان عناصر النسق لا تتراص بعضها إلى جوار البعض الآخر، في تجاور عفوي مصطنع يدنو من النظرة الذرية الإستاتيكية للفكر والعالم. تلك النظرة المعادية للفلسفة التي يعد (الكلي الحي Vital totality) مضمونها الحق. بل تتشابك هذه العناصر في علاقات جوهرية، تتوقف فيها على بعضها من جهة، وعلى علاقتها (بالبنية الكلية) من جهة أخرى، بحيث لا يمكن فهم أي عنصر من هذه العناصر الجزئية، إذ ما تم إنتزاعه من سياق علاقاته البنائية. وتنجح هذه (العلاقات) في إبراز بعض (القيم) التي يتبلور حولها النسق وهي لا تخلو من أن تكون قيم (إختلاف) أو قيم (تماثل)، أعني أن بعض العلاقات بين عناصر النسق تخضع للعديد من ضروب التطور والتحول، في حين أن بعضها الآخر يتماثل في جميع صور النسق وأشكاله.

وتعتبر قيم الإختلاف هي القيم (الأهم) في النسق، لأنها تؤكد حيويته وتاريخيته. فإنه لولا هذه القيم، لأصبح النسق مجرد صورة خالصة (Pure form)، لا علاقة لها بالواقع والتاريخ. ولهذا تجلى (النسق النبوي) في صور تاريخية عديدة (ميثولوجية ودينية)، نشب الإختلاف بينها جميعاً، وذلك بالرغم من أن ثمة قيماً ثابتة تتماثل في كل

---

(٢٠١) فالعلم هو البحث عن عناصر الثبات والوحدة، وسط كل مظاهر التغير والتحول، وقد كان ذلك هو جوهر المشروع الفلسفي عند بارمنيدس وأفلاطون وأرسطو وكانط وهيجل والبنائيين، مع ضرورة إدراك الفوارق بين هؤلاء جميعاً.

(٢٠٢) روجيه جارودي: **نظرات حول الإنسان**، ص ٣٠٠.

(٢٠٣) صلاح فضل: **نظرية البنائية في النقد الأدبي**، ص ١٥٤.

هذه الصور. وقد إرتبط هذا الإختلاف ـ كما أشرنا آنفاً ـ ببناء وعي الإنسان وواقعه. وذلك يعني أن بنية النسق النبوي ليست صورية مغلقة، إذ هي تنفتح على وعي الإنسان وواقعه، إلى حد أنها تتطور، في إطارهما، جدلياً.

أما قيم (التماثل)، فإنها تتمثل في علاقات النسق الثابتة والمتماثلة في كل صوره؛ أعني تلك العلاقات التي تظهر مثلاً في أدنى أشكال النبوة وأكثرها بدائية، وتحتفظ بوجودها في أرقى أشكالها وأكثرها تطوراً أيضاً، مؤكدة أن النسق النبوي في شكله الأرقى، لم يتجاهل ضروبه الأولية التي يمكن ردها إلى العصور البدائية أحياناً. فإذا كانت النبوات قد نشأت، عن الإنفصال الفاجع بين الله والإنسان، وذلك بقصد إعادة الوحدة بينهما، فإن هذا (القصد) ـ أعني تحقيق الوحدة بين الله والإنسان؛ وقهر انفصالهما ـ يعد واحداً من أهم قيم التماثل بين النبوات جميعاً، دون تمييز بين نبوءات ميثولوجية ونبوات دينية. فقد ارتبط هذا (القصد)، جوهرياً، بأدنى صور النبوة وأكثرها بدائية، وأرقاها وأكثرها تطوراً أيضاً. حقاً لقد اختلفت ضروب هذه (الوحدة) وصورها، بإختلاف النبوات وأشكالها، بمعنى أن هذه الوحدة، قد تحققت، جزئية، أو مشوهة في معظم صور النبوة، إلى أن تحققت، في أرقى صورها، في أرقى النبوات بالمثل، ولكن يبقى أن جميع النبوات، هي في صميمها محاولة لإعادة الوحدة بين الله والإنسان.

وبالرغم من أن ارتباط النبوة بالوعي، في صوره العديدة، هو الذي أظهر الإختلاف بين عناصر النسق النبوي ولحظاته، إذ ترتبط كل نبوة بشكل خاص من أشكال الوعي، وهي أشكال تاريخية، تمايزت النبوات تبعاً لتمايزها. إلا أن هذا الإرتباط، يمثل ـ في حد ذاته ـ واحداً من أبرز قيم التماثل بين عناصر النسق النبوي. إذ تعد النبوة ـ أي نبوة ـ إنعكاساً دائماً للوعي ـ وهذا هو الأهم ـ بغض النظر عن صوره العديدة. وهكذا انعكس المضمون البدائي (للوعي) ـ المتحد بالطبيعة ـ على (نبوءات النسق الميثولوجي)، في حين أظهرت (نبوات النسق الديني) صورة أرقى للوعي، أدرك فيها المجرد، أي أن ارتباط النبوة بالوعي، مطلقاً، هو علة تمايز صورها. فبدا وكأن (الاختلاف) بذلك، ينبثق من قلب (التماثل). وذلك يعني أن (التماثل) يتقدم (الاختلاف) منطقياً، مما يؤكد أسبقية (النسق الكلي) على أجزائه.

والحق أن قيم التماثل بين عناصر النسق النبوي، لا تقتصر فقط على البناء الداخلي للنبوة، بل تمتد لتشمل النبوة، بوصفها وجوداً متحققاً في العالم؛ أعني أن هناك تماثلاً

خارجياً بين عناصر النسق النبوي أيضاً. وتتعلق أولى قيم التماثل الخارجي، بممارسات الأنبياء السابقة على تلقي النبوة. فقد لوحظ أن طقوساً معينة ـ كان يمارسها المتنبىء البدائي التماساً لنبوءة الآلهة ـ احتفظ بها النسق النبوي في أرقى صوره. من ذلك مثلاً، أن المتنبيء في قبائل الهنود البدائية، كان يلتمس النبـوة بالصوم واعتزال الجماعة[٢٠٤]، واللافت أن النبي محمد (ﷺ)، قد تلقى أرقى أشكال النبوءة وأكملها، بـالصوم والعزلة، ولا شك في أن سائر النبوات، قد أظهرت بدورها، هذا التماثل الطقسي.

ويمثل مفهوم (الأزمة) أيضاً، واحداً من أهم قيم التماثل في النسق النبوي، ويظهر ذلك ـ بلا شك ـ طابع النبوة (الأنطولوجي) من جهة، وطابعها الواقعي التاريخي من جهة أخرى. إذ أن مفهوم (الأزمة) مزدوج الدلالة، فهو ذو دلالة ميتافيزيقية، من جهة، لأن (الأزمة) جزء من طبيعة الوجود بما هو كذلك. وهو ـ من جهة أخرى ـ ذو دلالة تاريخية واقعية. ومع ذلك ترتبط النبوة بكليهما معاً. فالنبوة ـ من ناحية ـ محاولة لتجاوز أزمة الوجود، بما هو كذلك، تلك الأزمة المتمثلة في سقوط الوجود البشري في براثن (الخطيئة والنقص والموت). وقد أصابت تلك الأزمة ـ التي لا يجد الإنسان لها دفعاً ـ قلب الوجود بعد انفصاله عن (الله). وإذ تمثل النبوة من أبسط صورها إلى أكثرها تعقيداً وتطوراً، محاولة لقهر هذا الانفصال، وإعادة وحدة المتناهي باللامتناهي، فإنها تمثل ـ بذلك ـ محاولة لتجاوز أزمة الوجود ذاته. وهكذا انبثقت النبوة من (أزمة) الوجود العام، بقصد تجاوزها وبالتالي تجاوز ذاتها أيضاً.

ومن ناحية أخرى، تمثل النبوة محاولة لتجاوز أزمة واجهت الوجود على المستوى التاريخي. فقد ارتبط ظهور النبوة دائماً، بأزمة حادة تواجه أمة ما في مرحلة تاريخية معينة. ويرجع ذلك ـ بلا شك ـ إلى عجز الإنسان ـ آنئذٍ ـ عن مواجهة أزماته، معتمداً على ذاته، فاندفع يلتمس خلاصه من النبوة. وقد تجلى هذا الارتباط في أدنى صور النبوة وأرقاها. فقد لوحظ مثلاً، أن البدائيين الأمريكيين قد أظهروا اهتماماً عظيماً بالنبوءات، خاصة في الليلة السابقة على واحدة من معاركهم الكبيرة[٢٠٥]، ولهذا واجهوا أزمة الغزو (الأبيض) للقارة بالنبوءات، وللآن، لا زال الأنبياء يظهرون بين هذه القبائل خاصة في

(٢٠٤) L. Hapfe: **Religions of the world**, op-cite, P. 25

(٢٠٥) Ibid. P. 25

أوقات الأزمة(٢٠٦). وفي مصر القديمة.. حين تلقى أحد ملوكها القدماء، أنباءً عن تمرد في جنوب البلاد، ما كان منه إلا أن ذهب إلى معبد آمون ملتمساً من الوحي ما ينبغي اتخاذه من خطوات، وما سيحدث له(٢٠٧). ويبدو ـ إجمالاً ـ أن مضمون النبوءات المصرية القديمة، يؤكد أنها تبلورت جميعاً في إطار أزمة قوية. ولقد تعلق ـ أيضاً ـ مصير الوجود البشري عند الإغريق ـ إذا ما ألمت به الأزمات ـ بنبوءة من فم متنبىء أو عراف. فحين روَّعت الكوارث مدينة (طيبة) (حتى لقد زلزلت زلزالها، وهوت إلى الأعماق) ـ بعد أن اعتلى عرشها (أوديب) الخاطىء ـ عندئذٍ توسل الناس إلى أوديب أن يجد مخرجاً للمدينة من هذه الكارثة، بأن يسمع وحي الآلهة(٢٠٨). وبنفس الطريقة، طلب (آخيل) من الإغريق ـ عندما تفشى الطاعون في أثينا ـ أن يتحروا من كاهن أو نبي عن سر هذا الغضب(٢٠٩).

وفيما يتعلق بالنبوات الدينية الأرقى، إرتبطت النبوة اليهودية في نشأتها وتطورها، بأزمات الوجود اليهودي، فقد نشأت، واليهود أسرى في مصر، وحققت تطورها الجوهري، واليهود أسرى في بابل. وقد بلغ من قوة ارتباط النبوة بالأزمة عند اليهود أن ذهب البعض إلى «أن الرب كان يسبب تلك الأزمات التاريخية، لكي يدفع بأنبيائه إلى قيادة شعبه»(٢١٠)، وبالرغم مما ينطوي عليه هذا القول من مخاطر(٢١١)، فإن أهم ما فيه هو التأكيد على تلك الاصالة العميقة بين النبوة وبين الأزمة في الوجدان اليهودي. فقد انبثقت نبوة (موسى) من وجدان متأزم تماماً، بفعل العبودية في مصر، ثم الخروج والضياع في صحراء قاحلة لم يجد فيها السلوى إلا عندما خاطبه الرب على الجبل. وقد تركت هذه الأزمة (الخروج والضياع) أثرها الحاسم على طبيعة النبوة اليهودية ذاتها، حيث

---

(٢٠٦) J. Hastinges (ed): **Encyclopedia of ethics and religion**, Vol. (10) (Art. American prophecy by L Spence) op-cite, P. 381

(٢٠٧) J. Cherny: **Egyptian oracles**, op-cite, PP. 35-36

(٢٠٨) سوفوكليس: أوديب ملكاً، ص ١٠.

(٢٠٩) H. Parke: **Greak oracles**, op-cite, P. 13

(٢١٠) Y. Kaufman: **The religion of Israel**, op-cite, P. 82

(٢١١) فإن هذا القول، وإن كان يظهر (إنسانية) النبوة (وواقعيتها) من خلال تأكيده على ارتباطها الصميم بالأزمة، فإنه يقضي على هذه (الإنسانية)، من طرف خفي، لأنه يجعل الوجود البشري بأسره (معطىً آلهياً) وليس (تكويناً إنسانياً).

جعلت منها بحثاً دائباً عن (الوطن) وتأكيداً له. ولهذا أجلّت الأجيال المتأخرة، أولئك الذين ساهموا في بناء الدولة ومقاومة الفلسطينيين، إجلالاً كبيراً، وتحولت بهم من مجرد أشخاص عاديين، إلى أنبياء عظام. «فلم يكن صموئيل ـ مثلاً ـ عند معاصريه غير كاهن أو رائي (Seer)، فجاءت الأجيال المتأخرة، واعتبرته نبياً عظيماً، بسبب مبادرته في إيقاظ روح الشعب ضد الفلسطينيين، أثناء بناء المملكة»[٢١٢]. وهكذا غدا تاريخ النبوة اليهودية بأسره ـ بعد موسى ـ انعكاساً لارتباط النبوة بالأزمة، وهو ارتباط أضفى على النبوة طابعاً قومياً مغلقاً.

وقد حققت النبوة اليهودية تطورها الجوهري الأهم، إبان أزمة السبي البابلي، حيث شاع بين اليهود ـ أثناء هذه المحنة القاسية ـ ضرب من الأدب يحمل الأمل في الخلاص، ويعتمد ـ لضرورة التعويض (تعويض الحاضر بالمستقبل) ـ على الرؤيا والتنبؤ بتدخل الرب لتخليص شعبه من منفاه. ومن هنا، تبلور كل ما يُعرف بالتراث المسياني (Missianic) اليهودي، الذي يمثل محاولة فريدة لتجاوز (الحاضر البائس) عبر (يوتوبيا قوامها الرؤيا). وبذلك، لم تعد نبوة عصر السبي إخباراً أو نقلاً لوصايا، بل تنبؤاً ورؤيا للخلاص. وهكذا تم تحول النبوة من (نبوة إخبار) إلى (نبوة «رؤى وتنبؤات وتجليات)... ومواعظ وبشارات لليهود بالعودة واستئناف الحياة ثانية في أرض كنعان»[٢١٣].

وإذا كانت أزمة السبي قد كشفت عن تحول في طبيعة النبوة اليهودية، فإنها تمثل، أيضاً، إرهاصاً بتحول أعمق ينتقل بالنبوة ـ عامة ـ من طور إلى آخر. فقد كشفت النبوة ـ حينئذٍ ـ عن مدى غضب الرب على شعبه الذي أظهر الولاء لآلهة أخرى غيره[٢١٤]. وقد

(٢١٢) W. Yust (ed): **Encyclopedia Britanica**, Vol. (18), (Art, prophecy), op-cite, P. 587

(٢١٣) محمد عزة دروزة: **تاريخ بني إسرائيل من أسفارهم**، (المكتبة العصرية للطباعة والنشر)، بيروت ١٩٦٩، ص ٢٥٣.

(٢١٤) لا ريب أن إرميا ـ وهو أحد أنبياء عصر السبي ـ قد أحس بالعار، حين سمع اليهود ـ بالرغم من تحذيره لهم من الرب الغاضب ـ يردون عليه «إننا لا نسمع لك الكلمة التي كلمتنا بها باسم الرب. بل سنعمل كل أمر خرج من فمنا، فنبخر لملكة السموات (عشتار)، ونسكب لها سكائب، كما فعلنا نحن وآباؤنا وملوكنا ورؤساؤنا في أرض يهوذا وفي شوارع أورشليم، فشبعنا خبزاً، وكنا بخير، ولم نر شراً». إرميا (٤٤): ١٦ ـ ١٧.

بلغ غضب الرب حداً، قرر معه على أهل يهوذا «أن يفنوا بالسيف وبالمجاعة حتى يزولوا فرداً فرداً»[٢١٥]. وهكذا آثر الرب ـ حين رأى شعبه يختار آلهة أخرى غيره ـ أن يتحلل، هو الآخر، من اختياره لهذا الشعب، أو يوسع ـ على الأقل ـ دائرة اختياره لتشمل شعوباً أخرى. وحينئذٍ أصبحت النبوة اليهودية بطابعها القومي المغلق ـ الذي ارتبط بها أبداً ـ تمثل في ذاتها مأزقاً، لم يكن لينفرج إلا عبر تطور نبوي آخر، حققته المسيحية. وهكذا انبثقت المسيحية عن سلسلة لم تنقطع، من الأزمات اليهودية.

ويتأكد ارتباط النبوة بالأزمة ـ فيما يتعلق بالإسلام ـ من حقيقة أن الإسلام، كدين، لم ينفصل مطلقاً ـ إبان ظهوره ـ عن مقتضيات الظرف التاريخي لشبه الجزيرة العربية آنذاك. فقد تحدد مضمون الإسلام العقائدي والإجتماعي في مواجهة ما تصدى له من أوضاع عقائدية واجتماعية وأخلاقية سائدة، حتى أن بعض علوم القرآن الأساسية[٢١٦]، قد نشأت أساساً لبيان مدى ما بين النص القرآني، وبين هذه الأوضاع القائمة من ترابط وثيق. ولعل أهم ما تكشف عنه هذه العلوم، هي حيوية النص القرآني ومرونته التي تتجلى من خلال النظر إلى الواقع على أنه (فعل إنساني) ـ يلعب دوراً في بناء النص الديني نفسه ـ وليس مجرد (معطى إلهي) لا يكشف إلا عن ذات إلهية تحاور نفسها ـ وكأنها إله أرسطو الذي يستغرقه تأمل ذاته، فقط ـ. والحق أن النص القرآني، كان يحمل ـ في الغالب ـ طابعاً سلبياً بالنسبة لتلك الأوضاع السائدة، ولكن (السلب) هنا ـ بلغة هيجل ـ ليس سلباً محضاً، وإنما هو إنكار لمضمون محدد، وبالتالي فإنه لا يخلو من طابع إيجابي[٢١٧]، وذلك من حيث أنه يمثل محاولة لإعادة بناء كل من الواقع والحقيقة. فقد بلغ مجتمع، ما قبل الإسلام، مرحلة استنفد فيها قدرته على التطور والوجود الفاعل، فأصبح لزاماً إعادة بنائه وبثه القدرة على الوجود والتطور. وبالرغم من أن ثمة حركات أدبية ودينية (كحركة الصعاليك، والتيار الديني الحنفي) قد حاولت ـ قبل الإسلام ـ أداء هذه المهمة، إلا أنها أخفقت جميعاً في ذلك، فاقتصر دورها على مجرد إبراز الأزمة من خلال محاولة قاصرة لتجاوزها، ويبدو أن الإسلام فقط، هو الذي تمكن ـ باستيعاب فريد لبناء المجتمع الكلي ـ من إنجاز التطور المطلوب وتجاوز الأزمة.

---

(٢١٥) إرميا (٤٤) ١١٠.

(٢١٦) أعني بهذه العلوم خاصة، علم أسباب النزول، وعلم الناسخ والمنسوخ.

(٢١٧) زكريا ابراهيم: هيجل، ص ١٧٧.

ولا شك أن قيم الإختلاف والتماثل التي تبدت من تحليل النبوة، تؤكد أن ثمة نسقاً بنيانياً كلياً ينتظم النبوات الجزئية جميعاً، نسقاً. تصبح فيه العناصر الجزئية التي تشكله، مجرد لحظات لا معنى لها، إذا ما تم النظر إليها في عزلة عنه. ولا يعد هذا (النسق البنياني) مجرد نتاج لتجاور مصطنع لهذه العناصر (النبوية) الجزئية. إذ أنه أصلاً، هو القابض على هذه العناصر الجزئية، بحكم ظهورها، ويوجه علاقاتها ببعضها. وبهذا فإن للنسق نوعاً من (الحضور) في كل عنصر أو لحظة جزئية، إلى أن تكتمل (حضرته الكلية) في آخر لحظاته (وهي الإسلام). ولا شك أن القول بحضرة النسق، ومحايثته لأجزائه، هو السبيل الوحيد إلى تأكيد (غائية) النبوة أو الوحي. وحيث ينكشف النسق وينبني من خلال لحظات تاريخية جزئية، فذلك يعني أنه ليس نسقاً صورياً، يمكن تفسيره بمعزل عن مضمونه الإنساني والتاريخي. ولعلنا بذلك، لا نفتقد (النسق الكلي) في إطار نظرة جزئية (تفتيتية)، تحيل الفكر إلى ذرات متراصة يعوزها التفسير الكلي المتماسك. وكذلك نتحوط من (الصورية) التي يؤدي إليها الإنعزال في دائرة نسق كلي، لا ينفتح على التاريخ، فيصبح الفكر فيه (معطى) وليس (فعل). ولهذا فإن رؤية تحاول ـ فهماً لأي ظاهرة ـ أن تلتمس فيها نسقاً بنيانياً كلياً، تحاول تفسيره ـ عبر التاريخ ـ لتأكيد واقعيته وإنسانيته، لجديرة بالتأسي، حتى في بحث ينتمي إلى علم ـ علم الكلام ـ يُنظر إليه دائماً خارج إطار الفلسفة الأصيلة[٢١٨]. فإن التماس (النسق الكلي) الذي ينتظم لحظاته

(٢١٨) الحق أن تمييز (علم الكلام) من الفلسفة، قد ارتبط بمسألة زائفة، تتعلق بأولوية (العقل على النقل) أو العكس، ففي حين يضع (الكلام) (النقل) سابقاً على (العقل)، فإن الفلسفة تفعل العكس. وهكذا ارتبط التمييز بينهما، بمشكلة أولوية العقل، وهي أولوية ـ وإن كانت لا توجد في علم الكلام حقاً ـ فإنها موضع شك في الفلسفة ذاتها. فالعقل، كما تذهب الكانطية ـ قمة الفلسفة الخالصة ـ لا يعمل إلا في إطار شروط مستمدة من خارجه (التجربة)، أما حين يكون خالصاً (pure)، منفكاً من هذه الشروط، فإنه لن يؤلف حينئذٍ فلسفة، بل لغواً، غير مشروع. وهكذا لا يقوم العقل أبداً في فراغ، بل يعمل دائماً في إطار مشروط (موضوعياً وتاريخياً). ولذلك فإن الحديث عن (أولوية العقل)، يعد حديثاً زائفاً، لأن هذه (الأولوية)، لا توجد أبداً، حتى في أشد صور الفلسفة تجريداً وصورية. وهكذا فإن الوضع الحق، لمسألة التمييز بين (الكلام) و(الفلسفة)، يحتم النظر إليها، على أنها تتعلق، بما إذا كان (العقل) يعمل في (إطار مشروط)، أم أنه يعمل منفكاً من هذا الإطار المشروط. ولا شك أن هذا الإطار ليس أبداً إطاراً مطلقاً، إذ هو دائماً ذو مضامين تاريخية وموضوعية، ومن هنا يكتسب الفكر هويته وتعينه، فالفكر المطلق لا يوجد إلا في عقل الله، أما الفكر الإنساني، فإنه مشروط تاريخياً دائماً. وقد كان الإطار، الذي =

الجزئية، يعد التماساً للعلم والفلسفة الحقة، لأنه ينتقل بالباحث من الإكتفاء بتقديم تفسيرات وفروض ذاتية، إلى موضوعية يتحكم فيها مفهوم النسق المنفصل عن (ذات) الباحث. ومن ناحية إخرى، فإن تفسير النسق ـ من خلال التاريخ ـ يكشف عن (واقعية وإنسانية) هذا العلم أو الفلسفة الحقة.

= يعمل العقل من خلاله عند المسلمين، هو النص الديني، ولكنه ليس النص ـ مغلقاً على ذاته ـ بلا أي دلالات موضوعية أو واقعية، بل النص بوصفه بلورة نظرية لواقع موضوعي. أما ما عُرف (بالفلسفة الإسلامية)، فقد كانت نتاجاً لعمل العقل خارج (إطار مشروط)، أو أنها كانت نتاجاً لعمل العقل من خلال إطار زائف، نُظر إليه على أنه إطار مطلق. ولهذا فإن علم الكلام، لا غيره، هو الإبداع الفلسفي الأصيل عند المسلمين حقاً.

الباب الثاني

«النبوة. . البناء العقائدي الخاص»

تمهيد :

إذا كان البناء الانساني العام للنبوة قد تكشف عن أصلها (العياني)، فإنه يبدو وكأن بناءها العقائدي الخاص لا يتكشف إلا عن مظهرها (المجرد). فبينما النبوة ـ في الأول ـ (حواراً) بين (الالهي) و (الانساني)، فإنها تبدو ـ في الثاني ـ خطاباً (إلهياً) غاب شرطه الانساني، في الأغلب. ويتفق ذلك بالطبع، مع الطبيعة الخاصة لأي علم عقائد ـ ثيولوجيا ـ Theology . إذ تبدو المهمة الأصيلة لأي علم عقائد ماثلة في (اختزال) العياني، و (رؤ ية) العلم بأسره من خلال المجرد، أي الله، فقط. وهكذا يبدو العلم، في جوهره، تضحية (بالعياني) في سبيل (المجرد)، ومن هنا، فإنه يتكشف ـ فيما يتعلق بالنبوة ـ عن (المظهر المجرد)، دون (الأصل العياني).

ومن حسن الحظ، أن ذلك كله هو ما يتبدى للوهلة الأولى فقط، ذلك أن نظرة أعمق تكشف عن أن (العلم) لا ينفصل ـ حتى في أقصى درجات تجريده ـ عن أصوله العينية مطلقاً، وأن أكثر عناصر العلم تجريداً وصورية، ترتبط بمقاصد متعينة يتعذر فهمها دونها. فإنه يتعذر ـ مثلاً ـ عزل التصور الأشعري لله أو غيره، عن مجمل النشاط الاجتماعي والتاريخي آنذاك. وإذن فإن العقائدي أو المجرد لا يقوم بعيداً عن الانساني أو العياني. وأن نسيان (العياني) أو اختزاله ـ في العلم ـ يرتبط، في التحليل الأخير ـ بطبيعة العلم الخاصة ـ وهي طبيعة تصورية مجردة ـ من جهة، وبطبيعة التحولات التاريخية من جهة أخرى. وعلى هذا، فإنه يمكن رصد كيفية تحول (العياني) إلى (بنية مجردة)، بضرب من التحليل التاريخي والمعرفي في آن معاً. وذلك هو مقصد هذا الباب.

وقد اختص الفصل الأول ـ نشأة البحث الاعتقادي في النبوة ـ بالتحليل التاريخي؛ أعني رصد كيفية تحول (العياني) إلى (المجرد) تاريخياً. إن نقطة البدء ـ من هذا التحليل ـ هي (الوقائع)، وكيفية تحولها ـ بسبب من التاريخ، لا رغماً عنه ـ إلى أبنية نظرية مجردة. وقد أظهر التحليل من البدء، أن التنظير في العلم بأسره، وليس النبوة فقط، قد ابتدأ من (واقعة تاريخية) تتمثل في الخلاف حول الحكم السياسي أو الامامة. ثم عن هذا الخلاف تفرعت كافة مسائل العلم ـ حتى أكثرها تجريداً ـ واستوت. وبالرغم

من أن هذا الاستواء والتجريد قد حدث بفضل التاريخ، لا رُغماً عنه، إلا أنه قد تطور ـ فيما بعد ـ استناداً إلى آليات داخلية خاصة.

وأما التحليل المعرفي Cognitive، فقد اختص به الفصلان الثاني والثالث، من هذا الباب. ويمضي هذا النوع من التحليل في درب معاكس للأول. ذلك أن نقطة البدء، فيه، هي (الأفكار) وكيفية ردها إلى (الوقائع)، لا رداً (آلياً) تكون فيه الأفكار مجرد مرآة عاكسة للوقائع، بل رداً (جدلياً) تحتفظ معه الأفكار بحياتها الباطنية وامكانيات تطورها الخاص. ويهدف هذا التحليل إلى رصد (الأفكار)، لا في تناثرها وتشتتها ـ الذي يتعارض ـ لا شك ـ مع وحدة الواقع الذي ترتد إليه ـ بل في حالة من التآلف الباطني والتلاحم الذي تكون معه كلية متجانسة من التصورات، تتكشف ـ بضرب آخر من التحليل ـ عن بنية مجردة أو مبدأ شارح ينتظم الأفكار جميعاً في نسق واحد، ويتولى تفسير كل العمليات الحادثة داخل النسق. وقد اختص الفصل الثاني برصد بنية النسق الأشعري، وتفسيرها بالواقع، بينما اختص الفصل الثالث ـ من هذا الباب ـ برصد بنية النسق المعتزلي.

الفصل الثالث

نشأة البحث الاعتقادي في النبوة

«ما على جيلنا إلا أن يضطلع بمهمة جمع الكنوز التي بعثرها أسلافنا لحساب السماء»*
هيجل

تمهيد:

بدا أن مفهوم (الأزمة)[1] يمثل واحداً من أهم قيم التماثل بين عناصر النسق النبوي، إذ تنبثق النبوة ـ بوصفها لحظة جزئية في نسق بنياني كلي ـ دائماً، في اطار (أزمة) ـ بالمعنى التاريخي والميتافيزيقي ـ يتعذر تجاوزها إلا بالنبوة ذاتها. وقد بدا هذا الارتباط بين (النبوة) و(الأزمة) صميمياً إلى حد دفع إلى القول بأن «الرب كان يسبب الأزمات التاريخية حتى يدفع بأنبيائه إلى الظهور» [1]. وهو قول يجعل (الأزمة) ليست ظاهرة غريبة وشاذة في الوجود، بل واحدة من مبررات الظهور الالهي في التاريخ عبر النبوة. إنها تنبيء بمرحلة يُعاد فيها بناء العالم.

وإذا كان مفهوم (الأزمة) قد برر ظهور النبوة، فيبدو أن ذات المفهوم، قد دفع إلى ظهور البحث العقائدي فيها عند المسلمين. إذ بدا مفهوم (الأزمة) مسيطراً بقوة على الظروف التي أحاطت بنشأة البحث العقائدي في النبوة، وظروف تطوره أيضاً. ويبدو أن ذلك يُرد ـ في التحليل الأخير ـ إلى الظروف التي أحاطت بنشأة علم العقائد (علم الكلام) ذاته، وكذا ظروف تطوره. فقد نشأ العلم أدنى إلى أن يكون تنظيراً ـ في مجال العقيدة ـ للتناقض القائم بين قوى واقعية. إن بداية العلم ـ إذن ـ هي «واقع متعين»[2] يبحث في

(*) نقلاً عن: محمود رجب: الاغتراب، ص ١٢٤.

(١) انظر الفصل السابق.

(٢) ولو أن البداية كذلك، إلا أن العلم قد تمكن ـ في مرحلة لاحقة ـ من بلورة آليات منهجية خاصة، وتطور بها في استقلال نسبي عن الواقع، وتلك طبيعة كل علم ولا شك.

«بنية نظرية» عما يتجاوز أزمته، ولذا كان لزاماً أن يرتبط العلم ـ في نشأته وتطوره ـ بكل أزمات هذا الواقع. ولعل نظرة على المشكلات الأولى التي أثارها (العلم) تؤكد هذه البداية الواقعية، «فقد كان الخلاف حول قتال مانعي الزكاة (أو أهل الردة) أصلاً لما حدث بعد ذلك من الخلاف في الايمان والاسلام وتضمنهما للعمل أو عدم تضمنهما له (وهي المسألة المعروفة كلامياً بالايمان والعمل)»[٣]، كما كانت مسألة (القدر) ـ التي ارتبطت بقوة بقضية العدل الاجتماعي ـ «أول ما خاض فيه المسلمون وتجادلوا من مسائل الاعتقاد»[٤]، وكذلك كان الخلاف حول الامامة (أو شكل الحكم السياسي ومضمونه) هو أول ما نشأ من الخلاف بين المسلمين[٥]. وهكذا لم يكن الخلاف بين فرق المسلمين «مجرد إجتهاد ظني حول مسائل اعتقادية» أو «خلافاً حول القيم الأخلاقية المستمدة من القرآن» فيما تصور البعض[٦]، بل كان خلافاً يضرب بجذور عميقة في واقع ذي طابع إشكالي، ولهذا كانت «(راية الله)، التي رفعتها (كل الفرق المتصارعة) في آن واحد، محض تغطية لتناقضات تحتية ضربت بأصولها في أعماق البناء الاجتماعي»[٧]. وهكذا كانت «هذه الطوائف (الكلامية) التي نشأت بين العرب، ترمي بادىء ذي بدء إلى غرض سياسي محض رغم ظهورها بهذا المظهر الديني»[٨].

يبدو ـ إذن ـ أن الطابع السياسي ـ لا الديني ـ كان هو الغالب ـ في البدء ـ على ما عداه[٩]. وليس ذلك بالأمر الغريب، حيث «اخذت السياسة تزداد، حينئذ، بروزاً وتقدماً

(٣) مصطفى عبد الرازق: **تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية**، (مطبعة لجنة التأليف والترجمة) القاهرة، ١٩٦٦، ط ٣، ص ٢٨٤.

(٤) المصدر السابق، ص ٢٨٦.

(٥) الأشعري: **مقالات الاسلاميين**، جـ ١، (النهضة المصرية)، القاهرة ١٩٥٠، ط ١، ص ٣٩.

(٦) محمود اسماعيل: **سوسيولوجيا الفكر الاسلامي**، جـ ١٠، (دار الثقافة الجديدة)، القاهرة (بدون تاريخ)، ص ١٦٩.

(٧) المصدر السابق: ص ١٧٠.

(٨) فان فلوتن: **السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات**، ترجمة حسين ابراهيم حسن، محمد زكي ابراهيم، القاهرة، ١٩٦٥، ط ٢، ص ٦٩.

(٩) كان ذلك ـ ولا شك ـ يمثل أحد ضرورات مرحلة تاريخية، إنطوت على حركة انتقال من (مشروع تاريخي) اعتمد «حياة القبيلة» بوصفها الشكل الأمثل لوجود الانسان المدني، إلى (مشروع تاريخي) آخر، تبلور حول فكرة (الدولة السياسية) التي يتسع فيها وعي الانسان وولاءه ليشمل كيانات أخرى غير كيانه الطبيعي (قبيلته). بعبارة اخرى تمثل هذه المرحلة انتقالاً من «طور الوجود الطبيعي» إلى «طور الوجود السياسي الأشمل».

لتشغل الاهتمام الأول في حياة العرب»[١٠]، ولتصبح أيضاً، أساس كل (نظر). ولذا كانت الفرق الاسلامية التي تبلور العلم بدءاً من رؤاها النظرية «أحزاباً سياسية تحتوي قوى اجتماعية تشكلت وفقاً لطبيعة الأوضاع الاقتصادية»[١١]. تعد «المسألة السياسية» أحد أهم العناصر المكوِّنة للعلم. وإذ تكون السياسة بلورة لمدى فاعلية الانسان (حاكماً أو محكوماً) في العالم، فإن (العلم)[*] يكون، بذلك، قد تبلور في بدايته الأولى من السؤال عن الانسان ومدى فاعليته في العالم. ويبدو أيضاً، أن هذه البداية «الانسانية» قد ألقت بظلٍ على تفرع مباحث العلم وتطورها[١٢]. حقاً، إن ثمة من ارتأى بعد ذلك «أن جميع أطراف هذا العلم يحصرها النظر في (ذات الله) تعالى وفي صفاته سبحانه وفي أفعاله عز وجل، وفي (رسول الله) (ﷺ)، وما جاءنا على لسانه من تعريف الله تعالى»[١٣]. فبدا وكأن موضوع (العلم) مُستَغْرق ـ على ما يقول المناطقة ـ بتمامه في دائرة (الله والرسول) فقط. أما (الانسان) فبدا وكأنه غريبٌ عن (العلم) الذي بدأ منه ولأجله. وهكذا لاح ضرب من التناقض بين نقطة البدء في (العلم) وبين تطوره اللاحق، حيث إنحرف العلم عن (جوهره الانساني العيني) إلى (جوهر متعالي مجرد). أي أنه (العلم) بدأ من الانسان وانتهى إلى (نسيانه)[١٤]. ومع ذلك فإن انتهاء العلم إلى انحصار جميع أطرافه في النظر في (ذات الله

---

(١٠) أدونيس: **الثابت والمتحول**، (دار العودة)، بيروت ١٩٧٤، ص ١٧٦.

(١١) محمود إسماعيل: **سوسيولوجيا الفكر الاسلامي**، ص ١٦٧، نقلاً عن: كلود كاهن: **تاريخ العرب والشعوب الاسلامية**، ص ١٠.

(*) نعني بلفظة العلم هنا، وفيما يلي ذلك، علم العقائد أو الكلام.

(١٢) سبقت الاشارة لبعض الاشكالات التي استمد منها (العلم) بدايته، وقد تجلى طابعها الانساني الصريح، ويبدو أن ذات الطابع الانساني يمكن أن يتجلى عبر تحليل (إيديولوجي) لبعض مسائل العلم الدقيقة ـ التي تتجاوز مرحلة البدء ـ كمبحث «الذات والصفات» وبعض مباحث المعرفة والوجود، كشيئية المعدوم عند المعتزلة مثلاً.. الخ: ولكن ذلك يتجاوز ما نحن فيه.

(١٣) الغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد**، (مكتبة الحلبي)، القاهرة، بدون تاريخ، (الطبعة الأخيرة)، ص ٤.

(١٤) شاع لفظ (النسيان) في حقل الفلسفة المعاصرة، بعد أن استخدمه هيدجر لتشخيص أزمة الميتافيزيقيا الغربية. ويبدو أن كون الأزمة قائمة في (النسيان)، يجعل تجاوزها قائماً في (التذكر)، وإن كان لا بد من فهم (التذكر) في حدود تاريخية خالصة، دون أي إحالات ميتافيزيقية، كالحال عند أفلاطون، حيث يعني (التذكر) هنا، استرجاعاً واعياً للحظة متقدمة في بناء (العلم) يعد إنقطاعه عنها تراجعاً في خط تطوره. وهكذا رأى هيدجر أن تجاوز ازمة المتيافيزيقيا الغربية، التي تتمثل فيما اسماه (نسيان الوجود) والاقتصار على التفكير في الموجود الحاضر، يكمن في إعادة بنائها =

والرسول)، لا يمكن فهمه إلا بوصفه تحولاً ـ تم لأسباب ما[١٥] ـ عن موضوع النظر الأصيل؛ أعني الانسان[١٦]؛ حيث لم يكن ذلك التحول غير مجلي «لتطور النزاع السياسي بين الأحزاب العربية إلى جهاد ديني»[١٧].

تحول العلم ـ إذن ـ من نسق (أنثروبولوجي) إلى نسق (ثيولوجي)[١٨]؛ أو من النظر

= بالبحث في معنى الوجود بوصفه عملية (لا تحجب) ينكشف خلالها الموجود، ودعا هيدجر إلى تبين عناصر هذا التجاوز عند فلاسفة ما قبل أفلاطون خاصة، حيث لم يكن الانفصال بين المحسوس والمعقول قد ترسخ في تاريخ الفلسفة، إذ كانت حيوية وجدلية العلاقة بينهما تنفي استبعاد واحد منهما لحساب الآخر. ويبدو ـ تبعاً لذلك ـ أن أزمة علم الكلام تتمثل في (نسيان الانسان) والتفكير في المجرد. ويبدو أيضاً أن تجاوز أزمة هذا العلم يرتبط بالتعرف على مرحلة من (العلم) لم يكن فيها النظر في (الله والرسول) فقط قد استغرق جميع اطراف العلم، بل كان بين كل من (الله) و (الانسان) ما يسمح بالحديث عن علاقة صميمية بينهما، لا تستبعد طرفاً لحساب آخر.

(١٥) يمكن النظر إلى هذا التحول بوصفه ضرباً من ضروب (الاغتراب) الذي هو «تضحية بالعياني في سبيل المجرد» وذلك ما ينشأ «حين يعيش الانسان في وضع تاريخي بالغ البؤس والشقاء ويتميز أساساً بفقدان الحرية السياسية». والحق أن في ظروف هذا التحول ما يقترب به من هذا التفسير. انظر: حسن حنفي: **الاغتراب الديني عند فيورباخ**، (مجلة عالم الفكر، مجلد ١٠، عدد ١) الكويت، ١٩٧٩، ص ٤٧٠. وأيضاً: محمود رجب: **الاغتراب**، الاسكندرية ١٩٧٨، ص ١٣٤.

(١٦) لعل ادراك ذلك يعد من أكثر الأمور جوهرية لكل محاولات التجديد والنهضة، التي لن تلقى غير الاخفاق، إذا ما تجاهلت (الانسان) بوصفه أصلاً للعالم ونقطة البدء فيه. وبذلك تكون نقطة البدء في (العلم) ـ وهي أقدم نقاطه ـ هي ذاتها نقطة البدء في التجديد، وتلك هي مفارقة التجديد الذي يتحقق بالغوص في أعماق القديم (لا بقصد الحفاظ عليه ـ على طريقة السلف ـ بل بقصد تفجيره من الداخل لبيان حدوده وإثراء مضمونه). ليس التجديد، إذن، قفزة فوق التاريخ أو تجميداً له، كما أنه ليس محاولة للجمع عن طريق التجاور بين عالمين لن يلتقيا إلا من خلال القسر والانتقاء. إنما التجديد محاولة لإعادة بناء وعي الأمة عبر تخليقه هوية جديدة لها من تفاعل عناصر تنتمي إلى (القديم والجديد) ولا يستبعد عنصر منها الآخر.

(١٧) فان فلوتن: **السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات**، سبق ذكره، ص ٧٣.

(١٨) بدأ العلم، تبعاً لذلك، (سائراً على قدميه) ثم تحول إلى (السير مقلوباً على رأسه)، إذ أن ثمة ضرب من (الانقطاع الابستمولوجي) بين لحظتين في العلم، يقتضي تجاوزه (انقطاعاً آخر) يعود بالعلم إلى وضعه الطبيعي. ولعل هذا التحول يظهر جوهر أزمة العلم التاريخية والنظرية، التي يقتضي تجاوزها فحصاً نقدياً يتخطى (الفهم التراثي للعلم)، إلى استكشاف بنيته أو أبنيته المحورية القادرة على استيعاب جميع ظواهره وتحولاته، ثم رصد (تكوين) هذه الأبنية وربطها بمجالها التاريخي بكل ابعاده الثقافية والسياسية والاجتماعية.

في (الانسان) إلى النظر في (الله والرسول). والحق أن هذا التحول قد تحقق حين تبلورت حول الاسلام (سلطة) تحكم بإسمه وتمارس أقسى ضروب القمع العقلي والسياسي[١٩]. يؤكد ذلك أن التشيع ـ الذي انبثقت منه كل فرق الاسلام سواء بالمعارضة أو المعاضدة ـ ظل، مدة طويلة، عنواناً على حركة سياسية فقط، ولم يتحول إلى (نسق لاهوتي مغلق) إلا مع الامام السادس جعفر الصادق (٨٠ هـ ـ ١٤٨ هـ) وهشام بن الحكم، وذلك بعد أن عانى التشيع من ضروب القمع السلطوي ما عجز ـ في صورته الأولى ـ عن تحمله[٢٠]. وينطوي ادراك هذا (التحول) على دلالة خاصة فيما يتعلق بالنبوة، التي ارتبط النظر العقائدي فيها بالنظر في الامامة، التي كانت واحدة من أهم المسائل العملية الأولى التي تبلور حولها العلم. فاللافت ـ حسب المؤلفات التي تؤرخ للفرق[٢١] ـ أن أول ظهور للنبوة في حقل البحث العقائدي كان عند الشيعة. حيث ذهب (الغلاة) منهم إلى إدعاء النبوة والقول باستمرارها، ويبدو أن ذلك كان مقدمة ضرورية لبيان دور (الامام) الذي انحصر ـ تبعاً لذلك ـ في إطار ابستمولوجي خالص. إذ جعلوا «صفة الامام، صفة النبي»[٢٢]. وهكذا قاسوا الامامة على النبوة، فتعلق بحث النبوة بتأسيس الامامة. ولذلك حُقَّ القول «إن الوسط الشيعي هو الوسط الذي كان ملائماً لينشأ فيه علم نبوة يكون مداراً للتأمل والتطور»[٢٣].

من وراء ذلك يقف مفهوم (الأزمة) ملقياً بظل. إذ يلحظ المرء دور الأزمة في صياغة الأنساق الأساسية [شيعة ـ خوارج ـ معتزلة] داخل العلم، وكذا بلورة تحولاته الجوهرية.

---

(١٩) يبدو أن هذا (التحول) عاماً، فقد قدم هيجل تحليلاً، يتعلق بالديانة المسيحية، لظاهرة التحول هذه، وذلك في كتابه «وضعية الديانة المسيحية» وفيه رد هيجل تحول المسيحية من دين لا مجال فيه لإغتراب الانسان عن ذاته، إلى مذهب كهنوتي جامد، إلى تحول المسيحية إلى (سلطة) تحقق أهدافها عن طريق خنق كل حرية للإرادة والعقل. انظر: محمود رجب: **الاغتراب**، سبق ذكره، ص ١٢٧ ـ ١٣٣، وانظر أيضاً: زكريا ابراهيم: **هيجل**، سبق ذكره، ٤٤ ـ ٤٥.

(٢٠) انظر: محمد عمارة: **تيارات الفكر الاسلامي**، دار الهلال، ١٩٨٢، ص ٣١٧ ـ ٣١٨.

(٢١) انظر مثلاً: **التنبيه والرد** للملطي، **التبصير في الدين** للأسفرائني، **مقالات الاسلاميين** للأشعري، **والملل والنحل** للشهرستاني.

(٢٢) القاضي عبد الجبار: **المغني**، جـ ٢٠، ق ١ «في الامامة» القاهرة (بدون تاريخ)، ص ١٢.

(٢٣) هنري كوربان: **تاريخ الفلسفة الاسلامية**، الترجمة العربية، بيروت، ١٩٦٦، ص ٨٦.

فقد لاحت «الأزمة السياسية» ـ كما سبق أن ألمحنا ـ من وراء نشأة الفرق[٢٤]، وكذلك فإن (التحول) في العلم من (العياني) إلى (المجرد) ـ الذي يعد التحول من (الامامة) إلى (النبوة) أحد مظاهره ـ يتعذر فهمه تماماً بعيداً عن (الأزمات) العنيفة التي صادفتها (الفرق) ذاتها، حيث دفعت بها هذه (الأزمات) الى الاستغراق في (المجرد) بعد أن فقدت (المتعين)[٢٥].

من (الامامة) إلى (النبوة):

يفتقد الحديث عن (الأزمة) التي أحاطت بالتحول من (الامامة) إلى (النبوة) كثيراً من إتساقه، دونما الحديث، قبلاً عن (الأزمة) التي دفعت إلى (تنظير) الامامة، والتحول بها من مجرد «مسألة سياسية» إلى (أصل من أصول الدين)، لا يصح الايمان إلا به. فإنه «لم يخف في هذه الأمة أن شبهاتها نشأت كلها من شبهات منافقي زمن النبي عليه

---

(٢٤) يبدو أن في مجرد (تسميات) الفرق الأولى دلالة قاطعة على تبلورها في (الأزمة). فقد نشأت الشيعة من (التشيع) لآل البيت ضد اقصائهم المتعمد ـ وخاصة الامام علي ـ عن الحكم. وكذلك نشأت الخوارج من (الخروج) على الامام عليّ إبان (أزمة) التحكيم المشهورة. أما المعتزلة، فثمة ضرب من (الاعتزال السياسي) المبكر، قيل في تفسيره أن فريقا من المسلمين آثروا السلامة، فلزموا الديار و(اعتزلوا) الناس إبان الأزمة بين الامام عليّ ومعاوية، أما (الاعتزال النظري) فيرجع إلى الفريق الذي (اعتزل) المسلمين بموقفه المتميز من «مرتكب الكبيرة»؛ تلك (الأزمة) التي تفجرت في الوسط الاسلامي أبّان (حرب الجمل) بين عائشة وصاحبيها وبين الامام علي، والتي نشأ عنها أيضاً «الارجاء» الذي (يرجئ) الحكم في صاحب الكبيرة إلى يوم الحساب. و هكذا انتسبت الفرق الأولى ـ بحسب اشتقاق تسمياتها ـ إلى (مواقف وأحداث) ولم تنتسب إلى (أشخاص) كالحال في الأشعرية والماتريدية. وبذلك يمكن وصف الفرق الأولى بأنها «فرق الأزمة» حقاً.

(٢٥) الحق أن التحول في العلم من (العياني) إلى (المجرد) قد ارتبط بأزمات الفرق، فاللافت أن الفرق الأولى عامة قد تبلورت بوصفها احزاباً للمعارضة السياسية. وقد كانت هذه المعارضة ـ في البدء ـ معارضة (عملية)، تمثلت في عديد من الثورات، اضرمها كل من الشيعة والخوارج والمعتزلة ضد السلطة القائمة. وإذ جوبهت هذه الثورات بالقمع والابادة العنيفة؛ فقد اضطرت هذه الفرق إلى تبني ميكانيزمات دفاعية ملائمة، تجلت في الانكفاء على الذات والتحول بالمعارضة من ميدان (الفعل) إلى ميدان (القول)، واكتفت بصياغة عقائد مضادة للعقائد التي تروج لها السلطة (وإن كان التاريخ يحدثنا عن لحظات اضطرت فيها السلطة الى تبني بعض هذه العقائد المضادة، أو اضطرت الفرق إلى التراجع). المهم أن التناقض، الذي كان (متعيناً) حلق في سماء (المجرد)، وبتقادم العهد ضاع (المتعين) وبقي (المجرد).

السلام. . (فإن) الشبهات التي وقعت في آخر الزمان هي بعينها تلك الشبهات التي وقعت في أول الزمان»[٢٦]. وهكذا التاريخ ليس شيئاً أكثر من اجترار الماضي واعادة استهلاكه[٢٧] وبالرغم من (صوفية) هذا التصور ولا تاريخيته، فإنه يعكس إدراكاً بأن (أزمات البدء) قد ساهمت في توجيه حركة التاريخ الثقافي اللاحق. ومن هنا يتجلى الطابع (التكويني) للإمامة بوصفها أحد مشكلات البدء التي ساهمت في إنتاج قدرٍ ـ غير قليل ـ من مشكلات الفكر اللاحقة؛ ومنها (النبوة) دون شك. . وهكذا يصبح الحديث عن (الامامة)، أولاً، ضرورة ملحة.

كان «أعظم خلاف بين الأمة خلاف الامامة، إذ ما سُل سيف في الاسلام على «قاعدة دينية» مثل ما سُل على الامامة»[٢٨]. ومع أن ثمة ضرب من (التواصل) في تاريخ الامامة فإنه لا بد من التمييز ـ لضرورة منهجية ـ بين لحظتين في تاريخ (الامامة)، أولاهما بعد وفاة النبي (ﷺ) مباشرة، والأخرى بعد وفاة الامام علي[٢٩]. وهذا التمييز يستمد دلالته من أن الخلاف حول الامامة لم يكن، منذ البدء خلافاً حول «قاعدة دينية» كما أشار النص الآنف، فقد كان الخلاف في (اللحظة الأولى) خلافاً حول «مسألة سياسية»[٣٠]،

---

(٢٦) الشهرستاني: **الملل والنحل**، (مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع)، القاهرة، ١٩٦٨، جـ١٠، ص ١٩.

(٢٧) يُجلي هذا التصور أهم العقبات التي تحول دون تبلور (وعينا التاريخي)، فمشكلات (الحاضر) هي ذاتها، مشكلات (الماضي)، وهذا يعني أن حلول (الحاضر) لا بد، بدورها، أن تكون حلول (الماضي). وكذلك فإن أعداء (اليوم) هم أعداء (الأمس)، وتبعاً لذلك فإن انتصارات (اليوم) هي بدورها انتصارات (الأمس). فالوعي المعاصر ـ رغم ادعائه العلمية ـ يرى التاريخ تكراراً مملاً، وليس تراكماً للخبرة يُحدث التقدم.

(٢٨) الشهرستاني: **الملل والنحل**، سبق ذكره، ص ٢٢.

(٢٩) تمثل (اللحظة الأولى) ـ طبقاً للشهرستاني ـ خامس خلافات الأمة في حين تمثل (اللحظة الثانية)، الخلاف العاشر في سلسلة من الخلافات المرتبة طبقاً لتاريخ حدوثها، والتي تتصاعد ليتبلور منها تاريخ الاسلام الثقافي بأسره. انظر: الشهرستاني: **الملل والنحل**، سبق ذكره، جـ١، ص ١٩ ـ ٣١.

(٣٠) «فلم يزعم الذين اختلفوا على خلافة أبي بكر الصديق (٥١ ق.هـ ـ ١٣ هـ) ولا الذين اصطرعوا حول تصرفات عثمان بن عفان (٤٧ ق.هـ ـ ٣٥ هـ)، أن واحداً من فرقاء هذا الصراع والخلاف قد مرق عن الدين، أو أن الاسلام، كدين، قد اصبح وقفاً على موقف فريق دون فريق. . إذ كان خلافاً سياسياً أو اجتماعياً تسهم في تغذيته عوامل قبلية أو اقليمية، ويقوم بين أبناء الدين الواحد، دون أن يزعم طرف من أطرافه أنه له صبغة من الدين». انظر: محمد عماره: **تيارات الفكر الإسلامي**، سبق ذكره، ص ١٢.

ولكن تطور ليصبح في (اللحظة الثانية خلافاً حول «قاعدة دينية»[٣١]. وهكذا هيمنت جدلية التحول من ما هو (سياسي) إلى ما هو (ديني) على تطور (الامامة).

أ ـ الامامة.. مسألة سياسية:

يبدو متعذراً، إمكان تصور معنى مسألة خلافة النبي (ﷺ) دون ما حدث من تنازع وشقاق. فقد مضى النبي تاركاً امر خلافته دون حسم[٣٢]. وهكذا بات تقرير أمر الخلافة متروكاً للأمة، تختار وتعين. ولكن الأمة ـ التي أدرك النبي، في مرض موته، التنازع يدب في أوصالها ـ لم تكن كياناً متجانساً على نحو مثالي، بل كياناً حياً ـ وككل حياة ـ مؤلفاً من قوى عدة تتنازعها، المصالح والولاءات القديمة التي لم تجف جذورها بعد، فإن «جذور الواقع الجديد لم تكن قد ترسخت، إلى حد يحول دون استمرارية

(٣١) فقد كان الخلاف حول امامة (علي) نقطة تحول في الماهية والطبيعة التي اضفيت على الصراعات التي حفلت بها حياة العرب والمسلمين. إذ لم يقف الخلاف عند الحدود السياسية، بل أضيف إليه طابع من الدين، فأصبحت سائر فرق الاسلام تضفي على مبادئها السياسية وآرائها الفكرية والاجتماعية صبغة من الدين وعقائده، انسياقاً مع تيار سلطان العقيدة الدينية الجارف حيناً، وتملقاً للعامة واستجلاباً لتأييدها في أغلب الأحايين. فانطبعت خلافات الساحة الاسلامية بالطابع الديني عندما انتقل الجميع بما هو (سياسي) إلى ساحة ما هو (دين). انظر أيضاً: محمد عمارة: **تيارات الفكر الاسلامي**، ص ١٣.

(٣٢) ثمة اتجاهات ثلاثة تتباين فيما يتعلق بهذا الأمر: (الأول)، يرى أن النبي قد آثر ترك الأمر للأمة. تختار من تشاء بأي طريقة تشاء، دون أن تتقيد بوصية أو نص يمكن أن يكون غلاً على حركة التاريخ فيما بعد. و(الثاني) يرى أن قوى بعينها قد حالت بين النبي (ﷺ) وبين كتاب كان سيكتبه حتى لا تضل الأمة، فقد قيل «انه لما اشتد بالنبي (صلعم) مرضه الذي مات فيه، قال: ائتوني بدواة وقرطاس اكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعدي، فقال (عمر) رضي الله عنه: «إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد غلبه الوجع، حسبنا كتاب الله» وكثر اللغط، فقال النبي (ﷺ): «قوموا عني، لا ينبغي عندي التنازع». انظر: الشهرستاني: **الملل والنحل**، جـ ١، ص ٢١. والحجة في ذلك «أنه من غير المعقول أن يهمل النبي (ﷺ) فلا ينص على طريقة الاستخلاف ولا يضع قانوناً ملزماً لها يحول بين المسلمين والفتن». انظر: حسن الأمين: **دائرة المعارف الاسلامية الشيعية**، المجلد الأول، بيروت، ١٩٧٣، ط ٢، ص ١٤. أما (الثالث) فيذهب إلى أن أمر خلافة النبي (ﷺ) كان أجلَّ من أن يُترك لاختيار أمة قد تضل وتهوى، ولذا فإن ثمة نصوص عدة ـ صريحة أو ضمنية ـ تدل على شخص بعينه اختاره النبي (ﷺ) لخلافته.

بعض بصمات الأوضاع القديمة»[٣٣]. وهكذا فإن اختيار الخليفة لم يكن بيد أمة موحدة الأهواء والمصالح ـ ولا وجود لها إلا في ذهن البعض ـ بل كان أمراً اختصت به (قوى) تصارعت فيما بينها من أجل أن يحسم كل منها الأمر لصالحه[٣٤]. ولقد كان طبيعياً أن يتقرر (أمر الخلافة) لصالح أعظم هذه القوى وأكثرها فعالية. ومن هنا صح قول الطبري أن اختيار الخليفة لم يقع على أساس الشورى، بل كان مغالبة[٣٥].

فبعد أن قُبض النبي (ﷺ) اجتمع الأنصار في سقيفة بني ساعدة، وفي نيتهم مبايعة أحد شيوخهم خليفة على المسلمين. وقد استندوا في ذلك إلى «سابقة في الدين وفضيلة في الاسلام ليست لقبيلة من العرب»[٣٦]، فإن النبي قد «لبث في قومه بضع عشرة سنة، يدعوهم إلى عبادة الرحمن وخلع الأوثان، فما آمن به من قومه إلا قليل»[٣٧]، أما الأنصار فقد «خصهم الله بالنعمة، ورزقهم الايمان به وبرسوله (ﷺ) . . . فدانت بأسيافهم له العرب»[٣٨]. (ولذا يناديهم شيخهم) أن: «شدوا أيديكم بهذا الأمر، فإنكم أحق الناس وأولاهم به»[٣٩]. ترتد جدارة الأنصار بالخلافة، إذن، إلى «سابقة في الدين وفضيلة في الاسلام ليست لقبيلة من العرب». ويبدو أن احساسهم بهذا التميز كان من الحدة بحيث رأى البعض في هرولتهم إلى مبايعة أحدهم بالخلافة «اظهاراً لعدم رضائهم عن سياسة النبي (نفسه) المتسامحة تجاه قرشيي مكة حديثي العهد بالدين (مسلمة الفتح)»[٤٠]، أولئك الذين كان تدينهم شكلياً إلى حد كبير، حيث تقبلوا تعاليم الاسلام

(٣٣) محمود إسماعيل: **سوسيولوجيا الفكر الاسلامي**، جـ ١ (سبق ذكره)، ص ٦٤.

(٣٤) وإذ يأبى التاريخ القول بأن هذه القوى المتصارعة تمثل تكويناً افرزه الدين الجديد، فإن من الضروري تقصي جذور هذه القوى في واقع ما قبل الاسلام. وهكذا فإن أي محاولة لفهم الصراع حول (الخلافة) بعيداً عن جذوره الأقدم ـ في واقع ما قبل الاسلام ـ سيكون مآلها الاخفاق دون شك.

(٣٥) الطبري: **تاريخ الرسل والملوك**، جـ ٣، القاهرة (بدون تاريخ)، ص ٣٨٨.

(٣٦) ابن قتيبة الدينوري: **الامامة والسياسة**، تحقيق طه الزين، طبعة الحلبي، القاهرة، ١٩٦٧، جـ ١، ص ١٣.

(٣٧) المصدر السابق، ص ١٣.

(٣٨) المصدر السابق، ص ١٣.

(٣٩) المصدر السابق، ص ١٣.

(٤٠) E. A. Belyaev : **Arabs, Islam and the Arab caliphate in the early middle ages,** Pall Mall Press. London, 1969, 121

«دون تمثل لروحها، بل ابتغاء ما يجنيه الانتماء للجماعة الجديدة من مكاسب و (كذلك) لأن فروض الاسلام الخارجية تلائم مزاجهم التجاري إلى حد كبير»[٤١]. وهكذا أقام الأنصار دعواهم بأحقية الخلافة على احساس حاد بتميز المكانة الدينية.

في مقابل تميز (المكانة الدينية)، هذا، انبثق (تميز) قرشي مضاد، ارتكز في جزء منه أيضاً على (المكانة الدينية)، إلا أنه اعتمد بصورة أساسية على إحساس حاد بتفوق المكانة القبلية[٤٢]. وبهذا اعتمدت دعوى قريش بأحقية الخلافة على «أولوية الدين والقبيلة معاً»[٤٣]. وقد تجلى ذلك ـ كأوضح ما يكون ـ حين أكد أبو بكر ـ في اجتماع السقيفة ـ على وضع قبلي متميز بقوله «نحن عشيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ونحن مع ذلك أوسط العرب أنساباً، ليست قبيلة من قبائل العرب إلا ولقريش فيها ولادة»[٤٤]، وذلك بعد أن كان قد أكد الوضع الديني المتميز أيضاً بقوله «كنا معشر المهاجرين أول الناس إسلاماً، والناس لنا فيه تُبع»[٤٥]. والحق أن (عمر بن الخطاب) كان أكثر صراحة في رد أحقية قريش بالخلافة إلى أصل قبلي خالص، فإنه أسقط أي اعتبار لتميز الوضع الديني أيضاً كما فعل أبو بكر. يقول ـ في تبرير أحقية قريش بالخلافة ـ

(٤١) هاملتون جب: **دراسات في حضارة الاسلام**، ترجمة إحسان عباس (وآخرون)، (دار العلم للملايين) بيروت، ١٩٦٤، ص ٧.

(٤٢) الحق أن موقف القرشيين ـ من غير آل البيت ـ من مسألة (التميز) هذه، قد اتسم بضرب من التفاوت وذلك بحسب من يبرزون (تميزهم) بإزائه. فحين يكون ذلك بإزاء الأنصار فإن (التميز) يكتسب مضموناً دينياً وقبلياً معاً. أما حين يتعلق الأمر بآل البيت، فإنه لا مجال للحديث عن تميز قرشي ديني؛ وقد تكشف ذلك من حوار للعباس مع أبي بكر قال فيه: «إن الله بعث محمداً كما زعمت نبياً، وللمؤمنين ولياً، فمنَّ الله بمقامه بين أظهرنا حتى اختار له ما عنده، فخلى على الناس أمرهم ليختاروا لأنفسهم، مصيبين للحق، لا مائلين عنه بزيغ الهوى، فإن كنت برسول الله طلبت، فحقنا أخذت، وإن كنت بالمؤمنين طلبت، فنحن منهم متقدمون فيهم، وإن كان هذا الأمر إنما يجب لك بالمؤمنين، فما وجب إذا كنا كارهين». انظر: ابن قتيبة: **الامامة والسياسة**، (سبق ذكره)، جـ ١، ص ٢١. ومن هنا لم يبق أمام (القرشيين) إلا مواجهة (آل البيت) بتميز وضعهم القبلي داخل قريش نفسها، وهذا ما أوضحه «أبو عبيدة بن الجراح» بقوله لعلي بن أبي طالب، مبرزاً أحقية أبي بكر بالخلافة: «يا بن عم.. هؤلاء مشيخة قومك». انظر: المصدر السابق، ص ١٨.

(٤٣) ادونيس: **الثابت والمتحول**، (دار العودة، بيروت ١٩٧٤) جـ ١، ص ١٢٢.

(٤٤) ابن قتيبة: **الامامة والسياسة**، (سبق ذكره) جـ ١، ص ١٣.

(٤٥) المصدر السابق، ص ١٣.

مشيراً للأنصار: «يريدون أن يختزلونا من أصلنا (كسادة وأصحاب سلطان بالطبع)، ويغصبونا الأمر»[٤٦]. ثم أردف: «والله لا ترضى العرب أن تؤمّركم ونبيها من غيركم، ولكن العرب لا ينبغي أن تولي هذا الأمر إلا من كانت النبوة فيهم وأولو الأمر منهم. لنا بذلك على من خالفنا من العرب الحجة الظاهرة، والسلطان المبين. من ينازعنا سلطان محمد وميراثه، ونحن أولياؤه وعشيرته، إلا مدل بباطل أو متورط في هلكة»[٤٧]. وهكذا حسمت قريش أمر الخلافة، اعتماداً على أولوية دينية تارة، وأولوية قبلية تارة اخرى.

وعلى هذا فـ «إن قريشاً [هي التي] اختارت لنفسها فأصابت»[٤٨]، ولكن اللافت أن قريشاً التي اختارت، لم تكن قريش (بني هاشم) أفقر بطونها[٤٩]، قبل أن يكون فرع الرسول، بل قريش (تيم وعدي وأمية) أغنى بطونها وأكثرها امتيازاً طبقياً واجتماعياً. والحق أنه بدا أن ثمة تواطؤاً[٥٠] بين هذه القوى المتميزة اجتماعياً على الاستبداد بأمر

---

(٤٦) الطبري: **تاريخ الرسل والملوك**، (سبق ذكره) جـ٣، ص ٢٠٥.

(٤٧) ابن قتيبة: **الامامة والسياسة**، (سبق ذكره) جـ ١٠، ص ١٥.

(٤٨) في لجاج مع ابن عباس (ابن عم النبي) حول الأحق بالخلافة، قال عمر بن الخطاب: «إن الناس قد كرهوا أن يجمعوا لكم النبوة والخلافة، وإن قريشاً اختارت لنفسها فأصابت». وهكذا يكفي الهاشميين شرف النبوة الروحي والمعنوي، «أما السلطان السياسي والمادي والدنيوي، فلقد آثرت به قريش من كانوا يتولونه قبل الاسلام». انظر: محمد عمارة: **الفكر الاجتماعي لعليّ بن أبي طالب**، (منشور ضمن كتاب: **علي بن أبي طالب، نظرة عصرية جديدة**)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٠، ط ٣، ص ١٣.

(٤٩) كانت قبيلة قريش تتألف من عشرة بطون (فروع)، يتحدد وضع كل واحد منها في السلم الاجتماعي للقبيلة، حسب الوزن المادي والمالي والقتالي لكل بطن. وبينما كانت بطون (تيم وعدي وأمية) التي انتسب إليها على التوالي كل من (أبي بكر وعمر وعثمان)، تأتي في أعلى درجات السلم الاجتماعي، وذلك بحسب ما يتميزون به من وضع مالي ومادي متفوق؛ فإن فرع بني هاشم (آل الرسول) كان يأتي ـ طبقاً لتواضع نصيبه من الثروة ـ في أدنى درجات السلم الاجتماعي. انظر: محمد عمارة: **الفكر الاجتماعي لعلي ابن أبي طالب**، سبق ذكره، ص ٥ ـ ١٢.

(٥٠) لا تصلح (الصدفة) وحدها أساساً لتفسير هرولة (ابن الخطاب) وسعيه للقاء (أبي بكر) بالذات، حين عرف باجتماع الأنصار لمبايعة أحد شيوخهم خليفة للنبي (ﷺ). فالحق أن شيئاً ما قد جمع بين الشيخين يتجاوز حدود وعيهما الصريح إلى كوامن الرغبة الدفينة. لهذا لم تجمعهما (الصدفة) بقدر ما جمع بينهما ذلك الشيء الذي يرتد إلى حدود عالمهما السابق على الاسلام وانتمائهما الاجتماعي المتماثل؛ ذلك الشيء الذي تبدى في الاصرار الحاسم ـ وخاصة من جانب ابن الخطاب ـ على اقصاء بني هاشم (آل البيت)، وهم فقراء قريش، عن خلافة النبي (ﷺ) . واذ تحقق هذا الاقصاء =

الخلافة دون سائر المسلمين.

فقد قُبض النبي (ﷺ) وكان علي بن أبي طالب، عندئذ، هو أبرز وجوه بني هاشم، ويبدو أنه كان واثقاً من خلافته للنبي، إلى حد أنه رأى أن ليس لأحد أن يطلبها غيره[٥١]. فقد كان يرى في نفسه، وهو الرجل الذي خبر سنة الرسول خبرة تامة، وكذلك رأى فيه فقراء الصحابة خاصة[٥٢] الضمانة الأساسية لاستمرار النهج الاجتماعي الذي ساد شبه الجزيرة على يد النبي، «وأيضاً الضمانات الأساسية كي لا يعود ملأ قريش وأغنياؤها - الذين التحقوا بالاسلام عندما لم يجدوا طريقاً لمقاومته - للإمساك بالسلطة والسلطان تحت رايات الدين الجديد»[٥٣]. وهكذا فإنه حتى عمر - الذي هم باحراق ابن أبي طالب[٥٤] إبان تنازعهما على البيعة لأبي بكر - قد أدرك أخيراً أنه «لو وليها الأجلح (علي بن أبي طالب) لحمل الناس على الجادة»[٥٥].

= فعلاً، ولكن بخشونة جعلت فاطمة تستصرخ أباها الذي لم يجف الثرى حول قبره، باكية: «يا أبت يا رسول الله، ماذا لقينا بعدك من ابن الخطاب وابن أبي قحافة». انظر: ابن قتيبة: **الامامة والسياسة**، جـ ١، ص ٢٠، فإن علي ابن أبي طالب قد اضطر، لذلك، إلى اتهام الشيخين صراحة بالتواطؤ على الاستبداد بالخلافة، حيث اتجه بخطابه إلى عمر - حين حاول هذا الأخير أن يغصبه على مبايعة أبي بكر - قائلاً: « إحلب حلباً لك شطره، واشدد له اليوم أمره يردده عليك غداً». انظر: المصدر السابق. ومن هذه الخشونة التي اظهرتها عبارة فاطمة الأنفة، ومن التواطؤ الذي فضحه ابن أبي طالب، انبثق تيار من التعاطف المتنامي مع آل البيت، تزايد وزنه بتزايد المظالم. ويبدو أنه قد قُدِر لهذا التيار ذاته أن يتحول بالامامة من مسألة سياسية إلى كونها أحد أهم أصول الايمان، وكان ذلك جزءاً من حربهم مع سلطة جائرة.

(٥١) لما قُبض رسول الله (ﷺ) قال العباس لعلي بن أبي طالب: أبسط يدك أبايعك، فيقال: عم رسول الله بايع ابن عم رسول الله (ﷺ)، ويبايعك أهل بيتك، فإن هذا الأمر إذا كان لم يُقل (من الاقالة) فقال له علي (بثقة): ومن يطلب هذا الأمر غيرنا». أنظر: ابن قتيبة: **الامامة والسياسة**. جـ ١، ص ١٢.

(٥٢) لعل من أهم الصحابة الذين تخلفوا عن بيعة أبي بكر ومالوا مع علي بن أبي طالب، سلمان الفارسي، وأبو ذر الغفاري، وعمار بن ياسر، والمقداد بن الأسود، وحذيفة بن اليمان، وهم جميعاً من المستضعفين والعبيد والغرباء الذين يوحي موقفهم بأن فقراء المسلمين هم الذين والوا علياً، وذلك حرصاً منهم على (العدالة)، لا ضرورات (القرابة).

(٥٣) محمد عمارة: **الفكر الاجتماعي لعلي بن أبي طالب**، (سبق ذكره)، ص ١٢.

(٥٤) ابن قتيبة: **الامامة والسياسة**، جـ ١، (سبق ذكره)، ص ١٩.

(٥٥) محمود اسماعيل: **سوسيولوجيا الفكر الاسلامي**، جـ ١. (سبق ذكره)، ص ٧١.

وبرغم ذلك كله، وبالرغم من أن قريشاً قد احتجت على أحقيتها بالخلافة في مواجهة الأنصار بحجة تذهب بالخلافة إلى علي بن أبي طالب مباشرة[٥٦]، وذلك في حال كون (الحجة) لا (القوة) هي سبيل السلطان، فإن قريشاً «قد اجتمع رؤساؤها واختاروا أبا بكر الصديق، رضي الله عنه ـ وكان قبل الاسلام وزيراً في حكومتها، يتولى فيها منصباً هاماً ـ ومن بعده كان العهد الى عمر بن الخطاب ـ وكان هو الآخر وزيراً في حكومة قبل الاسلام، يتولى سفاراتها الخارجية»[٥٧]. وبالرغم من أنه كان أجدر بعمر ـ الذي أدرك أخيراً أن علياً لو وُلي الخلافة لحمل الناس على الجادة ـ «أن يعهد بالخلافة لعلي كما فعل أبو بكر بالنسبة له، لكنه أوصى بعقد مجلس من كبار الصحابة وأناطه مهمة اختيار الخليفة من بعده، ومعلوم أن غالبية أعضائه كانوا من زعماء الطبقة الارستقراطية الثيوقراطية، وبحكم مصالحهم الاقتصادية ووضعيتهم الاجتماعية ناوروا للحيلولة دون اختيار علي. وبايعوا عثمان بن عفان بالخلافة»[٥٨]، وهو من بطن أمية ذي السلطان العالي في حكومة قريش الجاهلية. وهكذا تواطأت (الأرستقراطية القرشية) على اقصاء ابن أبي طالب عن مقام الخلافة[٥٩]. وإذ تحقق هذا الاقصاء بالتركيز على تميز المكانة

---

(٥٦) احتجت قريش على الأنصار بالقرابة من النبي (ﷺ). ولا شك أن ابن أبي طالب هو الأقرب إلى النبي، على أي معنى تُفهم هذه القرابة (قرابة دينية أو قرابة دم). ولهذا احتج ابن أبي طالب على قريش بنفس ما احتجت به على الأنصار، قائلاً: «أنا أحق بهذا الأمر منكم وأنتم أولى بالبيعة لي، أخذتم هذا الأمر من الأنصار واحتججتم عليهم بالقرابة من النبي (ﷺ). وتأخذونه منا أهل البيت غصباً، ألستم زعمتم للأنصار أنكم أولى بهذا الأمر لما كان محمد منكم. فأعطوكم المقادة، وسلموا إليكم الامارة، وأنا احتج عليكم بمثل ما احتججتم به على الأنصار. نحن أولى برسول الله حياً وميتاً فأنصفونا إن كنتم تؤمنون، وإلا فبوءوا بالظلم وأنتم تعلمون». انظر: ابن قتيبة: **الامامة والسياسة**، جـ ١، ص ١٨.

(٥٧) محمد عمارة: **الفكر الاجتماعي لعلي بن أبي طالب**، (سبق ذكره)، ص ١٢.

(٥٨) محمود اسماعيل: **سوسيولوجيا الفكر الاسلامي**، جـ ١، (سبق ذكره)، ص ٧١.

(٥٩) يكاد ابن أبي طالب أن يكون الخليفة الأوحد الذي اختاره العامة والدهماء من الناس دون وصاية. فقد بويع علياً خليفة، لا بوصاية مباشرة من خليفة، كما أوصى أبو بكر بعمر، ولا بمجلس ينعقد لإختيار الخليفة كما حدث لعثمان. واختاره أولئك الذين اسماهم معاوية «أوباش أهل العراق وحمقى الفسطاط (مصر) وغوغاء السواد»، وليس أشراف القوم وسادتهم. وهكذا، لأول مرة، يختار المستضعفون من العامة والدهماء وليس الأشراف والرؤساء. والحق أن علياً نفسه لم يستوعب، لأول وهلة، ما ترتب على قتل عثمان من تغير جوهري ـ كان مؤقتاً للأسف ـ في بنية النظام السياسي. فإنه عندما «أتى الناس [يتحدث النص عن (الناس) لا (السادة)] علياً في داره، فقالوا: =

الاجتماعية ـ التي يحددها الوضع المالي والمادي عامة ـ للقوى المهيمنة ـ ولعل ذلك ما عناه أبو عبيدة حين قال لابن أبي طالب: «يا بن عم، هؤلاء (يعني أبا بكر وعمر)[٦٠] مشيخة قومك» ـ فإن علي قد وجد نفسه بإزاء ضرب من ضروب «العصبية الاجتماعية» كشف عنها قوله يخاطب عالماً جاء الاسلام ليقهره ـ: «ألا إن بليتكم قد عادت كهيئتها يوم بعث الله نبيكم»[٦١]. وهكذا يبدو أن ما ترتب على اجتماع السقيفة[٦٢] من استبداد (الأرستقراطية القرشية) ـ ذات المجد التليد ـ بأمر الخلافة، وغل يد الفقراء والمستضعفين عنها، يعد تحولاً بالاسلام عن قصده[٦٣]، بل لعله يعني ـ كما قصد ابن أبي طالب ـ أن العرب قد انتهوا إلى وضع لا يختلف عن ذلك الذي كانوا عليه يوم بعث الله النبي، أي

= نبايعك، فمد يدك، لا بد من أمير، فأنت أحق بها، فإنه قد قال: ليس ذلك إليكم، إنما هو لأهل الشورى وأهل بدر، فمن رضي به أهل الشورى وأهل بدر فهو الخليفة». ولولا أن الناس قد خوّفوه وثاروا عليه، لكان قد عصر عينيه عليها ثالثة، كما خوّفه الأشتر النخعي. انظر: ابن قتيبة: **الامامة والسياسة**، جـ ١، ص ٤٧، ٧٤.

(٦٠) لا يحتمل المقام أدنى شك في السيرة الحسنة للشيخين وخلافتيهما. فالحق أن عدالة الشيخين وإدارتهما الصارمة لشؤون المسلمين، قد حالت دون حدوث استقطابات اجتماعية حادة كتلك التي شهدها عصر عثمان. جل ما في الأمر أن الشيخين كانا ـ بالفعل ـ من الجناح المتميز (اجتماعياً واقتصادياً) في قريش قبل الاسلام، وأن هذا الجناح قد صارع بلا هوادة من أجل الاستبداد بسلطة الخلافة بعد وفاة النبي (ﷺ) . وبالرغم من ثورة العامة والدهماء على هذا الاستبداد التي انتهت بمقتل عثمان، فما لبث هذا الجناح أن استرد قوته مطيحاً بابن أبي طالب ـ رمز العدالة وإمام المستضعفين ـ ومؤكداً أن تاريخ الاسلام قد صنعته (القوى المتميزة اجتماعياً وقبلياً)، بأكبر مما صنعه (المستضعفون في الأرض)، الذين ودّ الاسلام لو كانوا (الأئمة والوارثين)، لا بد، اذن، من التمييز بين شخص الشيخين وسيرتهما ـ وهي حسنة في جوهرها ـ وبين دلالة توليهما (بالذات) الخلافة، هذه الدلالة التي تعبر عن قصد تاريخي عام يتجاوز الشيخين وينطوي على خلافتيهما بوصفهما مجرد لحظتين في حركة تاريخية يمثل اكتمالها ضرباً من الانحراف عن قصد الاسلام النهائي.

(٦١) نقلاً عن أدونيس: **الثابت والمتحول**، جـ ١، (سبق ذكره)، ص ١٢٧.

(٦٢) «إن فكرة الدوْلة، كما تأسست في اجتماع السقيفة لا تستمد قوتها من ارادة الناس العامة الحرة، بقدر ما تستمدها من ارادة بشر معينين خاصين [ارستقراطية قريش مثلاً] ومن الخليفة.. وهذا يعني أن القضايا الكبرى، السياسية والاجتماعية، لا تقررها ارادة عامة، وهي إرادة الأفراد الأحرار المتساوين، وإنما يقررها الخليفة». المصدر السابق، ص ١٢٤ ـ ١٢٥.

(٦٣) ﴿ونريد ان نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين﴾ القصص: ٥

أنهم بتعبير صريح - «قد عادوا إلى الجاهلية»[٦٤].

ولعل أهم ما ترتب على اكتشاف هذه (الجاهلية) - التي انتهى إليها تحليل ابن أبي طالب للصراع حول الخلافة - هو ذلك الانقلاب الهائل في النظر إلى الامامة ذاتها. فإنه إذا كان النظر لمسألة الامامة أو الخلافة في إطار سياسي خالص قد انتهى بالعرب إلى ذلك التنازع الذي أودى بهم إلى هذه الجاهلية الأولى، فإن تجاوز هذا الوضع لم يكن ممكناً أبداً، إلا بالنظر إلى الامامة في اطار ديني خالص، ليتسنى القضاء على أي تنازع تنشأ عنه (الجاهلية). فإن الامامة والحال كذلك، تغدو أحد أصول الايمان التي لا يجري عليها خلاف. والحق أن شيئاً لم يكن ليؤكد هذه الجاهلية - التي تحدث عنها ابن أبي طالب - أبلغ من موته الدامي، الذي تبدى عن اصرار، لا هوادة فيه، على استبداد وجوه قريش وسادتها بالخلافة دونه؛ وهو أمل المستضعفين في خلاص لن يتحقق إلا عبر استمرارية نهج الرسول الذي وعد به ابن أبي طالب. ولقد أظهر هذا الاصرار - الذي بدا غريباً[٦٥] - وكأن خلافة ابن أبي طالب غير مرغوبة أو مستحبة من البشر، فانتهى أنصار الرجل ومشايعوه إلى أن (إرادة الأرض) تعارض خلافة، لم يشكّوا لحظة في أنها وحدها الجديرة بتحقيق (مقاصد السماء). ولهذا انشغلوا بالبحث عن ارادة أعلى من إرادة البشر تستند إليها الامامة مطلقاً، «فجعلوا السلطة والامامة شأناً من شؤون السماء التي لا دخل للبشر فيها»[٦٦]. وكان ذلك مبتدأ التعالي بالامامة من كونها إحدى (مسائل السياسة) الى كونها أحد (أصول الايمان)[٦٧]، وهو ما غدا أهم سمة للفكر الشيعي إطلاقاً.

---

(٦٤) المصدر السابق، ص ١٢٧.

(٦٥) لعل ابن أبي طالب قد مات بخنجر ابن ملجم، غير آسف على شيء قدر الأسف على اخفاقه المرير في تنفيذ خططه الطموحة نحو إعادة الحياة بما يحقق مقاصد الاسلام. فإن «المشكلات الكبرى التي واجهته استنزفت جهوده، فالارستقراطية القرشية ثارت عليه ولم ترتدع إلا بعد معركة الجمل المشهورة، وكان عليه بعد ذلك أن يواجه ارستقراطية بني سفيان، ولم يكن ثمة بد من معركة أخرى، وفي صفين تم اللقاء». انظر: محمود اسماعيل: **قضايا في التاريخ الاسلامي**، دار العودة، بيروت، ١٩٧٤، ص ٦٩، وأخيراً كانت حرب الخوارج التي لم يوقفها سوى موته الحزين على يد أحد رجالهم. وهكذا حروب كبرى ثلاثة، لوحظ أنها جرت، جميعاً، على جبهة الاسلام الداخلية، التي بدا وكأنها لا تحتمل الرجل أبداً.

(٦٦) محمد عمارة: **المعتزلة وأصول الحكم**، دار الهلال، القاهرة. ١٩٨٤. ص ٤٠.

(٦٧) هكذا تراءى الحل امام شيعة ابن أبي طالب،ولو أن «الظرف التاريخي» كان يسمح بأكثر من ذلك، لأدركوا أن ما بلغوه لم يكن حلاً يتجاوز المأزق، بقدر ما كان تحولاً من ارستقراطية ذات مضمون =

ب ـ الامامة . . قاعدة دينية:

انتهى أنصار الامام المغدور إلى أنه «ليست الامامة قضية مصلحية تناط باختيار العامة وينتصب الامام بنصبهم، بل هي قضية أصولية، وهي ركن الدين، لا يجوز للرسل عليهم السلام إغفاله وإهماله، ولا تفويضه إلى العامة وإرساله»[٦٨]. وهكذا كان القول (بالنص والوصية) على شخص الامام، هو أخطر ما ترتب على أن الامامة شأن من شؤون السماء، لا اختصاص للبشر فيها. فقد بات السبيل إلى «نصب الامامة» هو «النص والتعيين الذي حدث وتم من الله ورسوله على شخص الامام أو على صفاته، نصاً جلياً أو خفياً ـ على خلاف بين فرقاء هذا المعسكر ـ لأن هذا الواجب ليس واجباً على الجماعة المسلمة، وإنما هو واجب على الله. فليس للبشر سبيل واختصاص في هذا المقام»[٦٩]. وهكذا جوبه إقصاء (الفرد) ـ ابن أبي طالب ـ عن الامامة، بإقصاء (المجموع) ـ الأمة بأسرها ـ عن مسألة الامامة أيضاً[٧٠]. إذ «أن الشيعة القائلين بالنص قد جردوا مجموع الأمة من الثقة التي تؤهلها لحمل أمانة اختيار الامام، فوضعوا هذه الأمانة في الله وعلى الله»[٧١].

= (قبلي) إلى ارستقراطية ذات مضمون (ديني) انحصرت في آل البيت خاصة. وهكذا قدموا تجاوزاً مقلوباً، لمأزق ما كان ليتسنى تجاوزه إلا عبر مـزيد من (الأنسنة والتسييس) ذي المضمون (الديمقراطي)، لا (الأرستقراطي). وهكذا كان ما قدموه (تحولاً) لا (تجاوزاً). إذ كان يتحقق التجاوز الحق، لا بإستعادة مضمون جديد للشكل ذاته، بل بتفجير النمط السائد، شكلاً ومضموناً، والبحث عن شكل ومضمون جديدين، لعله كان يمكن بلوغهما لو تأمل الذهن المغزى الحق لتولي الخلافة، ابن أبي طالب، الذي تحقق (بإرادة حرة) ذات مضمون اجتماعي لافت، حيث مارسها أولئك الذين أسماهم معاوية (الأوباش والحمقى والغوغاء). وبالرغم من أن هذا التحول، قد أمد النسق الشيعي بقدرة هائلة على الصمود والمقاومة، لأنه استحال بالموت في سبيل الامام إلى استشهاد، فإنه يمثل مأزقاً لهذا النسق ذاته. اذ يلحظ المرء ـ بأسف ـ تضاؤل الشعور الديمقراطي في الحركة الاسلامية المعاصرة بإيران.

(٦٨) الشهرستاني: **الملل والنحل**، جـ ١، (سبق ذكره) ص ١٤٦.

(٦٩) محمد عمارة: **المعتزلة وأصول الحكم**، (دار الهلال)، القاهرة ١٩٨٤، ص ٣٤.

(٧٠) يبدو أن الفكر الشيعي المعاصر قد أدرك قصور هذا التصور، بل وتمثل (الثورة الايرانية) اختباراً نموذجياً لمصداقيته، فقد انجزت التحول من (استبعاد) المجموع إلى (استبقاء) ذلك المجموع الذي واجه، بالصدر العاري، جبروت (ملك الملوك)، فأكد ـ ربما لأول مرة ـ خرافة الزعم بأن (الجيوش) تنوب دائماً عن (الشعوب) في احداث التغيير في بلاد العالم المتخلف.

(٧١) المصدر السابق، ص ٤٠.

ومن هنا تبدو منطقية القول بأن نظرية (النص والوصية) لم تتبلور ـ بحيث تغدو أحد أهم ملامح الفكر الشيعي[٧٢] ـ إلا بعد مقتل الامام علي. إذ «لم يكن الشيعة من بداية الأمر يعتبرون مفهوم الامامة والخلافة أمراً مقدساً لا يتغير، فقد كانوا وحسب يؤيدون حق علي في الخلافة»[٧٣]. أي أن «هذا المذهب (مذهب النص والوصية) قد حدث قريباً[٧٤]، وإنما كان من قبل ذلك يذكر الكلام في التفضيل ومن هو أولى بالامامة»[٧٥]. وهذا يعني أن ثمة تحولاً شيعياً عن مجرد الاعتقاد في (أحقية) ابن أبي طالب للإمامة إلى الاعتقاد في (النص) على إمامته. والحق أن هذا التحول لا يجد تبريره إلا في أن الشيعة بعد أن تكررت ثوراتهم وانتفاضاتهم وتمرداتهم الفاشلة، وجرت عليهم المزيد من الإضطهاد، «عادوا إلى الذات فانكفأوا عليها، وعاشوا المأساة، وغدا الحزن وحب آل البيت رباطاً عاطفياً ألف بين قلوبهم، ورص لبنات بنيانهم.. ثم تطلعوا إلى ربهم آملين مؤملين في الخلاص، فتمنوا وحلموا بسلطة إلهية عادلة تتمثل في إمام معصوم عصمة الأنبياء، عالم علم الأنبياء، منزه عن نواقص البشر، لم يشترك البشر ـ العصاة غير المعصومين ـ في اختياره والبيعة له، وإنما السماء هي التي اختارته وعينته، والله سبحانه

---

(٧٢) هذا ما ادركه القاضي عبد الجبار المعتزلي، الذي نصح، لذلك، مُحاور الشيعة أن «يكلمهم (أولاً) فيما يدعونه من النص، فهو الأصل». انظر: القاضي عبد الجبار: **تثبيت دلائل النبوة**، تحقيق عبد الكريم عثمان، القاهرة ١٩٦٦، جـ١، ص ٢٩٤.

(٧٣) بطروشوفسكي: **الاسلام في إيران**، ترجمة السباعي محمد السباعي، (دار الثقافة للنشر والتوزيع)، القاهرة ١٩٨٢، ص ١٨٩.

(٧٤) اضطرب الرأي بصدد الفترة التي حدث فيها هذا المذهب بالضبط. فبالرغم من أن ثمة من يرى: «أننا لا نجد في مواطن الجدل من حول الخلافة (الامامة) ـ منذ اجتماع السقيفة، حتى عصر هشام بن الحكم ١٩٠ هـ ـ من احتج (بالنص والوصية) انتصاراً لعليّ بن أبي طالب وتزكية لحقه في الخلافة». انظر: محمد عمارة: **تيارات الفكر الاسلامي**، (سبق ذكره) ص ٣٠٨. فإن الشهرستاني يؤكد أن عبد الله بن سبأ ـ الذي كان معاصراً لعلي بن أبي طالب ـ هو أول من أظهر القول بالنص بإمامة علي رضي الله عنه.. (ويبدو أنه) إنما أظهر هذه المقالة بعد انتقال علي رضي الله عنه (أي بعد موته)، انظر: الشهرستاني: **الملل والنحل**، جـ١ (سبق ذكره) ص ١٧٤. وهكذا فإن الأمر الذي يتجاوز الاضطراب هو أن القول بالنص لم يتبلور إلا بعد مقتل عليّ، إذ «ثبت أن أحداً من السلف لم يذكر في الامامة أنها لا تكون إلا بالنص». انظر: القاضي عبد الجبار: **المغنى (في الامامة)** جـ ٢٠، ق ١، (سبق ذكره) ص ١٠٢.

(٧٥) القاضي عبد الجبار: **المغني (في الامامة)** جـ ٢٠، ق ١، (سبق ذكره) ص ١٢٧.

هو الذي صنعه على عينه كي يملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت بالجور والفساد»[٧٦].

لعل اخطر ما ترتب على القول بالنص ـ من الله ـ على شخص الامام، أن (الامامة) اتخذت من النسق الشيعي مكانة طالت مقام النبوة، إن لم تجاوزه. فإذا كان «ليس للناس أن يتحكموا فيمن يعينه الله هادياً ومرشداً لعامة البشر، كما ليس لهم حق تعيينه أو ترشيحه أو انتخابه، لأن الشخص الذي له من نفسه القدسية استعداداً لتحمل أعباء (الامامة) العامة وهداية البشر قاطبة يجب ألا يُعرف إلا بتعريف الله ولا يُعين إلا بتعيينه»[٧٧]. وهكذا «لا تكون (الامامة) إلا بنص من الله سبحانه وتوقيف»[٧٨]، فتصبح بذلك ـ كالنبوة «التي ترجع (بدورها) إلى قول (نص) الله وتوقيفه[٧٩]» ولهذا اعتقد الشيعة «أن الامامة كالنبوة لا تكون إلا بالنص من الله تعالى على لسان رسوله أو لسان الامام المنصوب بالنص على الامام من بعده[٨٠]، وحكمها في ذلك حكم النبوة بلا فرق»[٨١]. ولهذا فـ«إن دفع الامامة كفر، كما

(٧٦) محمد عمارة: تيارات الفكر الاسلامي، (سبق ذكره) ص ٣١٧.

(٧٧) محمد رضا المظفر: عقائد الامامية، بيروت ١٩٧٣، ص ٧٤.

(٧٨) الأشعري: مقالات الاسلاميين، جـ ٢ (سبق ذكره) ص ١٣٢.

(٧٩) الجويني: الارشاد، (سبق ذكره) ص ٣٥٥.

(٨٠) ثمة رواية ـ أوردها المسعودي ـ تؤكد أن النص من الله على الامام لم يتم ـ شفاهة ـ على لسان رسوله أو لسان الامام المنصوب. ذلك أنه «لما قرب أمر الرسول، أنزل الله جل وعلا من السماء (كتاباً) مسجلاً، نزل به جبرائيل مع أمناء الملائكة، فقال جبرائيل: يا رسول الله، مُر من عندك بالخروج من مجلسك، إلا وصيك، ليقبض منا كتاب الوصية، ويشهدنا عليه. فأمر رسول الله من كان عنده في البيت بالخروج، ما خلا أمير المؤمنين (علي) وفاطمة، والحسن والحسين. فقال جبرائيل: يا رسول الله، إن الله يقرىء عليك السلام، ويقول لك: (هذا كتاب بما كنت عهدت وشرطت عليك، وأشهدت عليك ملائكته، وكفى بي شهيداً). فارتعدت مفاصل السيد محمد ـ (هكذا يقول النص!) ـ فقال: هو السلام، ومنه السلام، وإليه يعود السلام، صدق الله، هات الكتاب، فدفعه إليه، فدفعه من يده إلى علي، وأمره بقراءته، وقال: هذا عهد ربي إليّ وأمانته، وقد بلغت وأديت. فقال أمير المؤمنين: وأنا أشهد لك، بأبي أنت وأمي، بالتبليغ والنصيحة والصدق على ما قلت، ويشهد لك به سمعي وبصري ولحمي ودمي. فقال له النبي: أخذت وصيتي، وقبلتها مني، وضمنت لله تبارك وتعالى الوفاء بها؟ قال (علي): نعم، عليَّ ضمانها، وعلى الله عز وجل عوني. . فاشهد رسول الله جبرائيل وميكائيل والملائكة المقربين على أمير المؤمنين عليه السلام. ثم دعا رسول الله فاطمة والحسن والحسين، فأعلمهم الأمر مثل ما أعلمه أمير المؤمنين وشرح لهم ما شرحه له، فقالوا مثل قوله. وختمت الوصية بخواتيم من ذهب لم تصبه النار. ودفعت إلى أمير المؤمنين». انظر: المسعودي: اثبات الوصية، طبعة طهران، ١٣١٨ هـ، ص ٩٢ ـ ٩٣. واللافت =

أن دفع النبوة كفر، لأن الجهل بهما على حد واحد. . لأن منطلق الامامة هو منطلق النبوة، والهدف الذي لأجله وجبت النبوة هو نفس الهدف الذي من أجله تجب الامامة. واللحظة التي انبثقت بها النبوة هي نفسها اللحظة التي انبثقت بها الامامة. . واستمرت الدعوة ذات لسانين: النبوة والامامة، في خط واحد، وامتازت الامامة على النبوة: أنها استمرت بأداء الرسالة بعد انتهاء دور النبوة. إن النبوة لطف خاص، والامامة لطف عام»[٨٢].

ومن أخطر ما ترتب أيضاً على القول (بالنص) ـ الذي بدا مظهراً ليأس شيعي شامل من خيارات البشر ـ أن الامامة لم تعد (منصباً انسانياً دنيوياً)، بل «منصباً إلهياً يختاره الله بسابق علمه بعباده كما يختار النبي»[٨٣]. وقد اقتضى ذلك ضرباً من التطور على مهام الامام، التي اتسعت لتشمل ـ عند الشيعة ـ على كل مهام النبي[٨٤]، فأخرجهم ذلك إلى القول بأن الامامة

= في هذا النص أن الله قد أنزل (كتابه) هذا مع جبرائيل، لا وحده، بل وجمع من أمناء الملائكة، جاءوا يشهدون على تبليغ الوصية لابن أبي طالب ـ وهو ما لم يحدث مع النبي، نفسه الذي جاءه جبرائيل بالوحي وحيداً، ليس معه أحد من الملائكة. فأصبح للضمير الشيعي أن يثق، هذه المرة، من حسن تبليغ جبرائيل، الذي لم يغفر له الشيعة أبداً سهوه الذي تمخض عن ذهابه بالوحي إلى (محمد)، في حين كان القصد (علي). فقد حدث السهو، لأن جبرائيل كان وحيداً حال نزوله (بالنبوة). ويبدو أن (الله) قد أدرك ذلك، فأرسله مع جمع من (أمناء الملائكة) حال نزوله بالنص على (الامامة). وبذلك تنسد أي ثغرة يأتي منها السهو أو الخطأ فلا يواجه الشيعة مدع يقول ـ على طريقتهم ـ أن جبرائيل قد جاء بالنص على امامة (فلان)، ولكنه أخطأ فمضى بالنص الى (علي)، فهناك الملائكة الأمناء هذه المرة.

(٨١) محمد رضا المظفر: **عقائد الامامية**، (سبق ذكره)، ص ٧٤.

(٨٢) الطوسي: **تلخيص الشافي**، تحقيق حسين صالح بحر العلوم، النجف ١٣٨٤ هـ، جـ ٤، ص ١٣١ ـ ١٣٢.

(٨٣) محمد الحسين آل كاشف الغطاء: **أصل الشيعة وأصولها**، ط ٩، بيروت (بدون تاريخ)، ص ١٠٧.

(٨٤) والحق أن الأمر لم يقف عند هذا الحد، فقد تضخمت مهام الإمام ـ في النسق الشيعي ـ إلى حد الاستبداد بمهام (الأمة) أيضاً. إذ استبدل الشيعة عقل الإمام المعصوم، بعقل الأمة ووعيها التاريخي المنبثق في بعض من الدروب المؤدية إلى ضرب من المعرفة الموثوقة، كالتواتر والإجماع. فجردوا، بذلك، مجموع الأمة من الثقة التي تؤهلها لحمل أمانة حفظ الدين ورواية الشريعة. فـ«إن شريعة نبينا. . لا بد لها من حافظ، ولا يخلو الحافظ من أن يكون: جميع الأمة، أو بعضها. وليس يجوز أن يكون الحافظ لها الأمة، لأن الأمة يجوز عليها السهو والنسيان، وإرتكاب الفساد، والعدول عما علمته. . وإن ما جاز على آحادها جائز على جميعها، من حيث لم يكن اجماعها أكثر من انضمام آحادها بعضها على بعض. . وإذا=

قرين النبوة»[85]. والحق أن ثمة ضرب من التماثل اللافت بين دور الامام في النسق الشيعي وبين دور النبي في النسقين الأشعري والاعتزالي. فالامام ـ حسب الشيعة ـ «يكون في كل حال بمنزلة الرسول في أنه يبلِّغ ويعلِّم ويُرجع إليه في المشكل، ويؤخذ عنه الدين، وكما لا يجوز أن لا يكون الرسول مع الحاجة إلى معرفة الشريعة، فكذلك لا يجوز أن لا يكون الامام في كل حال مع الحاجة إلى ذلك»[86]. وهكذا فكما «أن الرسول إذا انبعث كان إنبعاثه لطفاً في الأحكام العقلية، (بحيث) ينتدب العقلاء لها عند ارسال الرسول»[87]، فإن الامام ـ طبقاً للشيعة الاثني عشرية ـ «يكون ـ بدوره ـ لطفاً في الزجر عن المقبحات العقلية»[88]. إذ «أن الأحكام الشرعية الإلهية لا تستقى إلا من مائهم (يعني الأئمة)، ولا يصح أخذها إلا منهم، ولا تفرغ ذمة المكلف بالرجوع إلى غيرهم، ولا يطمئن بينه وبين الله إلى أنه قد أدى ما عليه من

= كانت العصمة مرتفعة من كل واحد على انفراد، فيجب أن تكون مرتفعة عن الكل. . فإذن: لا بد للشريعة من حافظ معصوم، يؤمن من جهة التغيير والتبديل والسهو، ليتمكن المكلفون من المصير إلى قوله. وهذا هو الإمام الذي نذهب إليه».

انظر: الطوسي: **تلخيص الشافي**، (سبق ذكره)، جـ ١، ص ١٣٣ ـ ١٣٤. وانظر كذلك: القاضي عبد الجبار: **المغني**، جـ ٢٠ (سبق ذكره)، ص ٦٩، ٧٨. وقد دافع الأشاعرة والمعتزلة بلا هوادة، عن عصمة الأمة في حفظ الدين ورواية الشريعة. فالأمة (حقيقة كلية فريدة) تجاوز مجرد كونها (حاصل جمع أفراد)، بحيث نجد أن ما كان يجوز على الفرد الواحد من افرادها لا يجوز على الأمة في كليتها وشمولها. فإذا كان «لا يمتنع أن يكون المعلوم من حال عشرة بأعيانهم أن كل واحد منهم لا يختار مع صاحبه إلا الصواب، وإن كان قد يختار الخطأ إذا انفرد. كما لا يمتنع فيهم أن يصيبوا في الرأي إذا اشتركوا فيه، وإن جاز أن يخطىء كل واحد منهم فيما يستبد به. وإذا جاز ذلك لم يمتنع بأن يرد النص بأن اجماعهم حق، ويكون اجماعهم مخالفاً لقول كل واحد منهم». انظر: القاضي عبد الجبار: **المغنى**، جـ ١٧ (سبق ذكره) ص ١٥٧. ولهذا فإن «الإجماع (من الأمة) إنما كان حجة لأن المجمعين لمجموعهم معصومون عن الخطأ والكفر والضلالة، وإن كان ذلك جائزاً في آحادهم». أنظر: الشهرستاني: **نهاية الإقدام في علم الكلام**، تحقيق الفرد جيوم (بدون تاريخ ومكان الطبع)، ص ٤٩٢، وعلى هذا فإن الأمة هي «الحجة (في حفظ الدين ورواية الشريعة)، وإن لم تظهر عليها المعجزات، ولا بانت بعلم يوجب ذلك فيها». انظر: القاضي عبد الجبار: **المغني**، جـ ١٥ (سبق ذكره) ص ٥٨).

(٨٥) القاضي عبد الجبار: **المغني**، جـ ٢٠ (سبق ذكره)، ص ٣٦.

(٨٦) القاضي عبد الجبار: **المغني**، جـ ٢٠ (سبق ذكره) ص ٨٢.

(٨٧) الجويني: **الإرشاد**، (سبق ذكره)، ص ٣٠٣.

(٨٨) الرازي: **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين**، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، (مكتبة الكليات الأزهرية) القاهرة (بلا تاريخ)، ص ٢٤٠.

التكاليف المفروضة إلا من طريقهم»[٨٩]. ومن ناحية أخرى، فإنه إذا كان من بين مهام (النبي) عند الأشاعرة أن «يبين الأغذية والأدوية وتمييزها عن السموم المؤذية والمضرة، (حيث أن) شيء من ذلك لا يستدرك عقلاً»[٩٠]، فإن بعض غلاة الشيعة يرون من مهام (الإمام) أن «يُعلمنا اللغات وأن يرشدنا إلى الأغذية ويميزها عن السموم»[٩١] وذلك «لأن التكليف لا يتم إلا بسلامة البدن، فما لا تتم السلامة إلا به صار كأنه من باب الدين»[٩٢]. وإذا كان المعتزلة قد احتجوا على جواز بعثة الرسل بأن «العقل يدل على الشكر والعبادة لله تعالى. . ولكنه لا يدل على أعيان الأفعال التي بها يُعبد، وعلى شروطها، وأوقاتها وأماكنها؛ لأنها لو دلت على ذلك، لكان ذلك كدلالتها على سائر الواجبات العقلية، التي عند وجود سببها لا تختلف أحوال المكلفين فيه. فكان يجب أن تكون هذه أحوال هذه الأفعال. وكيف يدل العقل على أن الصلاة بلا طهارة لا تكون عبادة، ومع الطهارة تكون عبادة، وحال الخضوع فيها وبها لا يتغير. . . وذلك يبين أنه لا مجال للعقليات (في الوقوف على أعيان الأفعال التي بها يُعبد الله ويُشكر)»[٩٣]، ومن هنا تجب بعثة الرسل لتبيينها، فقد رأى الشيعة أن هذه الواجبات، وإن كانت تُعلم صفتها وشروطها من قِبَل الرسول، فإنها تُعلم كذلك من قِبَل الإمام، فإن «نعمة الله هي الأصل، فلا بد من وجوب شكره عليها، فإذا لم يُعلم كيف يشكره، فلا بد من مبين لذلك (هو الإمام)»[٩٤]. فالإمام، عند الشيعة، هو «بيان، لأنه حجة لله تعالى على خلقه، و (لذا) لا يخلو الزمان من حجة هو نبي أو امام، فإذا لم يجز خلو المكلفين من الأنبياء لكونهم حجة، فكذلك الأئمة»[٩٥]. وعلى هذا، فإن مهام الإمام الشيعي لم تعد «من مصالح الدنيا، (التي) ليس فيها إلا اجتلاب نفع عاجل، أو دفع ضرر عاجل، دون الثواب والعقاب»[٩٦]. فقد أصبحت كبرى مهامه «أن تُعلم من قِبَله الأمور كما تعلم من قِبَل الرسول»[٩٧].

---

(٨٩) محمد رضا المظفر: **عقائد الإمامية**، (سبق ذكره) ص ٧٠.

(٩٠) الجويني: **الإرشاد**، ص ٣٠٤، وانظر أيضاً: الباقلاني: **التمهيد**، تحقيق يوسف مكارثي، بيروت ١٩٥٧، ص ١٢٦ ـ ١٢٩، وكذلك: الإيجي: **المواقف** (شرح السيد السند)، (سبق ذكره) ص ٥٥٣.

(٩١) الرازي: **المحصل**، (سبق ذكره)، ص ٢٤٠.

(٩٢) القاضي عبد الجبار: **المغني**، جـ ٢٠، ص ٣٥.

(٩٣) المصدر السابق، جـ ١٥، ص ٢٧ ـ ٢٨.

(٩٤) المصدر السابق، جـ ٢٠، ص ٣٤.

(٩٥) القاضي عبد الجبار: **المغني**، جـ ٢٠، ص ١٩.

(٩٦) المصدر السابق، ص ٧٧.

(٩٧) المصدر السابق، ص ٣٦.

وقد اقتضى استبداد (الإمام) بمهام (النبي)؛ القول بدوام النبوة ذاتها في الأئمة، أو بعبارة أصرح القول بأن «الأئمة أنبياء»[٩٨]. فإنه إذا كان «كل الناس في الإسلام ينادون بأن دورة النبوة قد خُتمت مع خاتم النبيين، فإن ما قد خُتم فعلاً ـ حسب الشيعة ـ ليس سوى النبوة التشريعية»[٩٩]. أما النبوة، بحصر المعنى «فهي علم أبدي يشع نوره باستمرار على الأرض، سواء ظهرت في شخص معين أو ظلت كامنة عند الله، فالنبوة لا نهائية، أي لا خاتمة لها»[١٠٠]. وهكذا اندفع الغلاة في الزعم بنبوة أئمتهم[١٠١]، الذين «هم مبلغو العلم الذي هو إرث نبوي، وبهذا التبليغ تستمر هذه النبوة الباطنية التي هي الولاية (الإمامية) إلى يوم الحشر»[١٠٢]. «ومن هنا نشأت مع فكرة الإمامة المستمرة، فكرة النبوة المستمرة»[١٠٣].

وقد انبثقت فكرة الإمامة المستمرة ـ التي تفرع عنها القول بالنبوة المستمرة ـ من ضرورة

---

(٩٨) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ ١، ص ١٨٠.

(٩٩) هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، الترجمة العربية (سبق ذكره)، ص ٩١ ـ ٩٢. ولكن يبدو أن الغلاة قد جعلوا فعالية الأئمة تطال أيضاً هذه (النبوة التشريعية)، إن لم تجاوزها. فهم لم ينتحلوا لأئمتهم النبوة فقط، بل «انتحلوا النبوة والرسالة معاً». انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين، جـ ١، ص ٧٨، وهكذا فإن «الرسل ـ الذين شُرِط فيهم كتاب من السماء ـ لا تنقطع أبداً». أنظر: الشهرستاني: الملل والنحل، جـ ١، ص ١٧٩. وعلى هذا فإن من الأئمة من زعم «أنه عُرِج به إلى السماء، ورأى معبوده، فمسح بيده رأسه، وقال له: يا بني، انزل فبلّغ عني، ثم اهبطه إلى الأرض». انظر: المصدر السابق، ص ١٧٩. ولم يكن من هذا المبلّغ عن الله ـ حين هبط الأرض ـ إلا أن «استحل النساء والمحارم، وأحل ذلك لأصحابه، وزعم أن الميتة والدم ولحم الخنزير والخمر والميسر وغير ذلك من المحارم، حلال. انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين، جـ ١، ص ٧٤ ـ ٧٥. ومن هنا حُق لبعض الغلاة أن يقولوا عن أحد أئمتهم «أنه نسخ بعض شريعة محمد». انظر: الأسفرائيني: التبصير في الدين، (سبق ذكره) ص ٧٢. وهكذا بات «الأئمة ينسخون الشرائع ويهبط عليهم الملائكة، وتظهر عليهم الأعلام والمعجزات، (بل) ويوحى اليهم». انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين، جـ ١، ص ٨٦.

(١٠٠) أدونيس: الثابت والمتحول، جـ ١ (سبق ذكره)، ص ٢٧٤.

(١٠١) تزخر كتب الفرق بالعديد من مزاعم الغلاة عن نبوة أئمتهم. انظر مثلاً. لا حصراً، الأشعري: مقالات الإسلاميين، جـ ١ ص ٦٧ ـ ٨٦، الأسفرائيني: التبصير في الدين، ص ٧٢ ـ ٧٦، والشهرستاني: الملل والنحل، جـ ١ ص ١٧٤ ـ ١٨٩، البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٢٢٧ ـ ٢٤٠، الملطي: التبنية والرد، ص ٢٠ ـ ٢٣، النوبختي: فرق الشيعة.

(١٠٢) هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، (سبق ذكره)، ص ١١٤.

(١٠٣) أدونيس: الثابت والمتحول، جـ ١، ص ٢٧٥.

«إثبات حجة قاطعة (للخلاف) في الكتاب والسنة»[١٠٤]، أو «قيِّم على الكتاب (القرآن) يخلف النبي الناطق»[١٠٥]. إذ «أن نص القرآن وحده لا يكفي، لأن له معنى مستوراً وأعماقاً باطنة وتناقضات واضحة. فهو ليس كتاباً يمكن استخراج علمه بالفلسفة المشتركة، بل لا بد من أن نؤوِّل النص وأن نعود به إلى مستوى يكون فيه معناه حقيقياً. وتلك ليست مهمة الجدل الكلامي لأننا لا ننشىء هذا المعنى بالقياس[١٠٦]؛ وإنما نحتاج في ذلك إلى رجل ملهم ذي إرث روحي، يمسك بالظاهر وبالباطن معاً. وهذا هو حجة الله وقيّم الكتاب والإمام»[١٠٧]. وقد برهن على هذا المعنى، جعفر الصادق، حين «نظر في القرآن، فإذا هو يخاصم به المرجىء والقدري والزنديق الذي لا يؤمن به، حتى يغلب الرجال بخصومته (فعرف) أن القرآن لا يكون حجة إلا بقيِّم، فما قال فيه من شيء كان حقاً. . . (ومن هنا) فإن علياً كان قيّم القرآن، وكانت طاعته مفترضة، وكان الحجة على الناس بعد رسول الله»[١٠٨].

والحق أن الشيعة قد أدركوا ـ حتى قبل رؤية المرجئة والقدرية والزنادقة يخاصمون بالقرآن، فيغلبون الرجال بخصومته ـ أن «القرآن، إنما هو خط بين الدفتين، لا ينطق بلسان ولا بد له من ترجمان، وإنما ينطق عنه الرجال»[١٠٩]. . . ولكن بماذا ينطق الرجال عن

---

(١٠٤) القاضي عبد الجبار: **المغني**، جـ ٢٠، ص ٦٧.

(١٠٥) هنري كوربان: **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص ٩٤.

(١٠٦) تبلغ مركزية الإمام في النسق الشيعي، حداً يلغي امكانية أي اجتهاد أو قياس، فقد بدا أنه ليست بأحد حاجة لقياس أو نظر، ما دام يوجد بين الناس امام يتلقى العلم ـ حتى بما يستجد من وقائع ـ من لدن الله مباشرة، «إلهاماً وتحديثاً أو تكثاً في القلب». إن الإمام وحده، إذن، هو مصدر العلم الشامل، ولهذا فإن من يطلب علماً بشيء، اجتهاداً برأي أو قياساً بعقل ـ من غير إمام ـ ليس أحمقاً فقط، بل كافر لا محالة. أكد ذلك جعفر الصادق، حين نسب إلى النبي حديثاً يقول: «أول من قاس أمر الدين برأيه إبليس. قال الله له ﴿اسجد لآدم﴾ فقال أنا خير منه، خلقتني من نار وخلقته من طين، فمن قاس برأيه قرنه الله تعالى يوم القيامة بإبليس، لأنه تبعه بالقياس». أنظر: محمد حسن الأعظمي: **الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية والإثني عشرية**، (الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر)، القاهرة ١٩٧٠، ص ٢٧. وبالرغم من أن هذا التصور يعكس ـ كما سبق أن ألمحنا ـ يأساً شيعياً هائلاً من (المجموع الخامل) تقابله ثقة لا محدودة في (الفرد الصفوة)، يبقى الأمل في تجاوز النسق الشيعي ليأسه من (مجموع) أكدت (الثورة الإيرانية) أنه ليس خاملاً على الدوام.

(١٠٧) هنري كوربان: **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص ٩٤.

(١٠٨) محمد عمارة: **المعتزلة وأصول الحكم**، ص ٣٠٢.

(١٠٩) الإمام علي: **نهج البلاغة**، بشرح الشيخ محمد عبده، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، بدون تاريخ، جـ ٢، ص ٧.

القرآن؟ . . . أبعلم مكنون في الصدور اكتسبته (الصفوة) ـ وهم الأئمة بالطبع ـ إرثاً عن الأنبياء أو إلهاماً من الرب؟أم بوعي منفتح على العالم يحاول تأسيس أيديولوجيا، تتكىء على نص ديني يراه محايداً وحمّال أوجه، وذلك في معارضة أيديولوجيا مسيطرة؟ . . . هنا، أيضاً، يلحظ المرء ذلك الضرب من التحول الشيعي الأثير من (ما هو سياسي) إلى (ما هو ديني). فالحق «أن التأويل (أو النطق عن القرآن) الشيعي لم يظهر إلا معارضة لتأويل خاص يخدم مصلحة سياسية»[110]. فقد «جاء التأويل الشيعي معارضاً للتأويل الأموي[111] الذي بدأه معاوية في جداله لأبي ذر في تفسير آية كنز الذهب»[112]. فبينما يرى معاوية أن الآية: **﴿والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم﴾**[113]. «قد نزلت في أهل الكتاب فقط وأنه لا ضير على المسلم من أن يكنز الذهب والفضة، فإن أبا ذر يقول «بل نزلت فينا وفيهم»[114]، وإذا كان معاوية من ناحية أخرى، «يستأجر المؤولين ليستغل القرآن في تثبيت أمره ومقاومة عليّ ودعوته، فقد كان من الطبيعي أن يرد الشيعة على هذا (التأويل السياسي) بالمثل»[115]. وهكذا انبثق التأويل (أو النطق عن القرآن) الشيعي، ذو طبيعة سياسية واجتماعية خالصة[116]. ولكن سرعان ما لحقه التحول الأثير من ما هو (سياسي) إلى ما هو

---

(١١٠) كامل مصطفى الشيبي: **الصلة بين التصوف والتشيع**، ط ٢، (دار المعارف بمصر)، القاهرة ١٩٦٩، ص ٢٠.

(١١١) ويبدو أن الأمر لم يقف عند حد المعارضة النظرية، وإلا ما كان عمار بن ياسر ـ الصحابي المشهور وأحد كبار مشايعي علي ـ قد وصف حرب صفين مع معاوية، بأنها حرب على (التأويل)، وذلك في قوله: «نحن ضربناكم على تنزيله. واليوم نضربكم على تأويله»، عن الشيبي: الصلة، (سبق ذكره) ص ٤١٢، وينطوي البيت على حقيقتين هامتين، أولاهما، أن التأويل يعد إمتداداً للتنزيل، ومن هنا يتبلور الفهم الشيعي (اللاحق) للتأويل بوصفه وراثة للنبوة اختص بها الأئمة، والثانية أن مقصد التأويل هو (العالم) بقدر ما هو (النص) أيضاً.

(١١٢) كامل مصطفى الشيبي: **الصلة بين التصوف والتشيع**، ص ٤١٣.

(١١٣) التوبة، ٣٤.

(١١٤) المصدر السابق، ص ٢٠.

(١١٥) المصدر السابق، ص ٤١٣.

(١١٦) يرتبط النص (أي نص) ارتباطاً صميمياً (بعالم) خارجه. ولذا يتسم تأويل أي نص أو تفسيره من داخله بضرب من القصور الناتج عن تجميد التوتر أو الجدل الخلاق بين ثنائية (النص/العالم) بعد غياب أحد اطرافها. ولذا فإن «التفسير (التأويل) لا يمكن أن يتحقق إلا من زاوية خارج النص. إذ أن أي تفسير يتطلب اطاراً مرجعياً (A frame of refrence) يمكن ربط النص المراد تفسيره به. إن مثل هذا الإطار يكون بمثابة أفق واسع للتفسير، يقدم الأسئلة التي تُستدعى إجاباتها من النص. وهكذا يصبح التفسير =

(ديني)، أو من (الأيديولوجيا) إلى (علم الباطن).

وقد ارتبط التحول في هذا الميدان، كغيره، من مستوى (الأيديولوجيا) إلى مستوى (العلم الباطن) بتراجع الشيعة على الصعيد السياسي[١١٧]. فإذا «انسحب الأئمة من ميدان السياسة والكفاح وإنزووا في بيوتهم في المدينة، اهتبل الغلاة هذه الفرصة في الكوفة، وتمسكوا بالتأويل وأسبغوا القدسية والإلهية على الأئمة»[١١٨]. وهكذا استحال الإمام من (منظّر سياسي) إلى (إنسان مؤله) «ذي إرث روحي، يمسك بالباطن وبالظاهر معاً». واستحال التأويل (أو النطق عن القرآن) بدوره، من (صياغة واعية لأيديولوجيا سياسية معارضة) إلى «حديث صعب مستصعب، لا يحتمله ملك مقرب ولا نبي مرسل، ولا مؤمن ممتحن»[١١٩] وهو حديث «مخصوص، لا يصلح إلا للخصوص، والخصوص قليل»[١٢٠]، وهؤلاء الخصوص هم الأئمة «الذين ليس لغيرهم من الأنبياء والمرسلين والملائكة المقربين فيه حظ ولا نصيب»[١٢١].

بهذا العلم الباطني المستور، «اختص الأئمة بتأويل القرآن دون غيرهم من البشر»[١٢٢]،

= مستحيلاً بدون إطار مرجعي خارج نطاق النص، ومن هنا ندرك مجدداً لماذا لم يكتمل تفسير أي نص. إن الأطر المرجعية في تغير، يُستبدل بعضها بالبعض الآخر، وتبعاً لذلك تتغير التفسيرات ويحل بعضها محل بعض». انظر: هورست شتاينمتز: **حول إهمال الوظيفة الاجتماعية للتفسير**، ترجمة: مصطفى رياض. (مجلة فصول، المجلد الخامس، العدد الثالث)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٥، ص ٦٨.

(١١٧) بدا ذلك لأحد الباحثين «من المفارقات التي تلفت النظر في تاريخ الحركة الإسماعيلية (أحد أهم الجماعات الشيعية)»، وقد وجد لمفارقته تفسيراً في أنه «كما أن متطلبات الحفاظ على السيطرة السياسية، (في مصر وأفريقيا). قد جعلت الدعاة الإسماعيليين يركزون نشاطهم هناك في الميدان السياسي في حدود «الظاهر»، مهتمين أكثر بضمان ولاء الناس للدولة لا للفلسفة، فإن متطلبات الهيمنة الثقافية، والحفاظ عليها قد جعلت الدعاة في ايران ينصرفون عن العمل السياسي المباشر إلى العمل الفكري ويركزون بالتالي على الفلسفة (وعلم الباطن) اساساً». انظر: محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، (دار الطليعة للطباعة والنشر) ط ١٠، بيروت ١٩٨٤، ص ٢٦٨ ـ ٢٧٠.

(١١٨) كامل مصطفى الشيبي: **الصلة بين التصوف والتشيع**، ص ٤١٣.

(١١٩) نقلاً عن: أدونيس: **الثابت والمتحول**، جـ ١، ص ٢٠٠.

(١٢٠) أبو طالب المكي: **قوت القلوب**، جـ ١ (القاهرة، ١٩٣٣)، ص ٣١. نقلاً عن الشيبي: **الصلة**، ص ٤٨.

(١٢١) نقلاً عن: أدونيس: **الثابت والمتحول**، جـ ١، ص ٢٠٠.

(١٢٢) محمد حسن الأعظمي: **الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية والإثني عشرية**، (الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر)، القاهرة ١٩٧٠، ص ٢٥.

«فالتأويل مستودع عند واحد (فقط)، دونه التأويلات الزائفة. إذ أن «باب المعاني مقفل»، بعد أن «أضحى مفتاحه بأيدي خزنة العلم الإلهي»[١٢٣] فقط، وهم الأئمة من آل البيت[١٢٤]. وهكذا بات الإمام مصدر أي علم ديني، بل ودنيوي، فهو «إمام في سائر الدين» (كما) يجب أن يكون عالماً بالسياسة التي أمره ونهيه منوط بها»[١٢٥]. ويصدر الإمام في علمه هذا عن «قوة الإلهام، التي تسمى بالقوة القدسية، والتي تبلغ عنده الكمال في أعلى درجاته. فيكون في صفاء نفسه القدسية على استعداد لتلقي المعلومات في كل وقت وفي كل حالة. فمتى توجه إلى شيء من الأشياء وأراد معرفته استطاع علمه بتلك القوة القدسية الإلهامية، بلا توقف، ولا ترتيب مقدمات، ولا تلقين معلم، وتنجلي في نفسه المعلومات كما تنجلي المرئيات في المرآة الصافية، لا غطش فيها ولا إبهام»[١٢٦]. وهذه القوة القدسية التي يرى فيها الشيعة مصدر (علم الإمام الإلهامي)، هي ذاتها مصدر (وحي النبي) لأنه إذا كانت للنبي «روح القدس، فيه حمل النبوة. فإنه إذا قبض النبي انتقل روح القدس فصار إلى الإمام»[١٢٧]. وهكذا لم يعد علم

---

(١٢٣) أنشد الشيرازي ـ في مجالسه المؤيدية ـ هذه المعاني شعراً، يقول:

وإنما باب المعاني مقفل ... وأكثر الأنام عنها غفل
مفتاحه أضحى بأيدي خزن ... بهم إلهي علمه قد خزن
أولئك الابرار آل المصطفى ... ومن بهم مروة عزت والصفا

ولهذا فإن:

تأويله مستودع عند واحد ... وان لم تسائله فزوراً تأولتا
واحمد بيت النور لا شك بابه ... ابو حسن، والبيت من بابه يؤتى

نقلاً عن: محمد حسن الأعظمي: **الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية والإثني عشرية**، (سبق ذكره). ص ٢٥.

(١٢٤) وهكذا يتخذ النسق الشيعي كغيره، من النص الديني، نقطة مركزية يبتدأ منها، ولكن ليس من (النص) بوصفه بنية عقلية تتأسس حولها ضروب من المعنى المتعدد، يكون النص محورها جميعاً، أو تختلف اطاراتها المرجعية فقط؛ بل من النص بوصفه مظهراً لمعنى باطني مطلق، يكون النص معه، ليس أكثر من مجرد مجلى ظاهري. ولهذا فإن المعنى عند الشيعة ليس (تكويناً انسانياً) تولد عن قرارات تاريخية خالصة، انبثقت عن التجربة الإنسانية، بل (معطى إلهي) يتمثل في ضرب من العلم المطلق اكتسبه الإمام في لحظة ما ـ يبدو أنها لا تاريخية بدورها ـ من الله ينبوع العلم المطلق. وبهذا يصبح (المعنى) هبوطاً من الغيب، لا انبثاقاً من واقع البشر.

(١٢٥) الطوسي: **تلخيص الشافي**، جـ ١ (سبق ذكره) ص ٢٤٥ ـ ٢٤٩.

(١٢٦) محمد رضا المظفر: **عقائد الإمامية**، (سبق ذكره) ص ٩٧.

(١٢٧) الكليني: **الكافي**، جـ ١، ص ٢٧٢، نقلاً عن: محمد عمارة: **المعتزلة وأصول الحكم**، (سبق ذكره) ص ٢٢٠.

الأئمة علماً إنسانياً فيه أثر للتحصيل أو المراجعة والتأمل في العالم، بل علم «لدني من الله يتم بالإلهام والنكت في القلب والنقر في الأذن والرؤ يا في النوم، والملك المحدِّث، ورفع المنار، والعمود والمصباح، وعرض الأعمال»[128]. وهكذا لا يصبح من فارقٍ البتة بين (الهام الإمام) وبين (وحي النبي)؛ إلا في أن الشيعة يسمون (الهام الإمام) «تفهيماً وتحديثاً»، بدلاً من تسميته «وحياً» ويرون أن الفارق بين «التحديث» وبين «الوحي» أن الإمام لا يرى الملك، وإنما هو «يسمع الصوت ولا يرى الشخص»، «ويُعطى السكينة والوقار حتى يعلم أنه كلام الملك»[129]. أي أنه ليس من فارق جوهري بين الإمام والنبي. ومن هنا فإن «الأحكام الشرعية الإلهية لا تُستقى إلا من مائهم - أي الأئمة - ولا يصح أخذها إلا منهم»[130]. إذ «أن أسرار الدين متوقفة على تعليم الأئمة من نسل فاطمة الزهراء، فهم الكواكب والنجوم والمصابيح ترسل نور المعرفة إلى قلوب أتباعهم، كما أن العين المبصرة بدون القمر والشمس والمصباح لا تحقق الفائدة المرجوة، كذلك المسلم لا بد له من أن يستمد من الأئمة أنوار العلم والمعرفة، وإلا فإن العقول[131] وحدها لا تكفي»[132]. وهكذا بات (الإمام ضرورة معرفية

(١٢٨) سعد بن عبد الله الأشعري: **المقالات والفرق**، طهران ١٩٦٣، ص ٩٧، نقلاً عن: أدونيس: **الثابت والمتحول**، جـ ١، ص ١٩٩.

(١٢٩) الكليني: **الكافي**: جـ ١، ص ٢٧١، نقلاً عن محمد عمارة: **المعتزلة وأصول الحكم**، ص ٢٢٠.

(١٣٠) محمد رضا المظفر: **عقائد الإمامية**، ص ٧٠.

(١٣١) ظل اليأس من العقل واستبعاده من النظم المعرفية، امراً لافتاً على مدى التاريخ الثقافي للإسلام. ورغم تباين التداعيات، فإن الثابت هو ارتباط هذا الإستبعاد دوماً بسلطة ما (نصية - تعليمية - سياسية). فالعقل ينوء تحت (سلطة نص) - «لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها» - عند الأشاعرة، ولهذا فإنه بينما «الخبر المتواتر (أو النص المنقول) يوجب العلم الضروري». . (فإن) «النظر العقلي لا يؤدي ضرورة ولا يقيناً إلى العلم». انظر: البغدادي: **الفرق بين الفرق**، ص ٣١٢، وأيضاً: أحمد محمود صبحي: **في علم الكلام**، الأشاعرة، جـ ٢، (مؤسسة الثقافة الجامعية) الاسكندرية، ١٩٨٢، ط ٤، ص ١٢٢. وعند الشيعة، تلاشى دور العقل تماماً بإزاء سلطة الإمام، إذ أن «مبدأ مذاهبهم ابطال الرأي وابطال تصرف العقول، ودعوة الخلق إلى التعليم من الإمام المعصوم، وأنه لا مدرك للعلوم إلا بالتعليم». انظر: الغزالي: **فضائح الباطنية**، وحتى (عقل) المعتزلة - عقلانية الإسلام - تراجع، بإزاء الإضهطاد العباسي - تراجعاً كبيراً، يؤكده التفاوت بين (جذرية) النظام، وبين (مهادنة) القاضي عبد الجبار، وإن تجاوز المرء عن انسحاق العقل في النظام العرفاني الصوفي، فإن المدهش حقاً، هو ما أظهرته بعض أنساق الفلسفة - خاصة النسق السينوي - من محاولة لتأسيس (العرفان) على (البرهان) - في الإشارات والتنبيهات خاصة - فإنتهت إلى كونها «فلسفة عقل جعل منتهى طموحه تقديم استقالته». انظر: محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، ص ٢٦٣ - ٢٦٨.

(١٣٢) محمد حسن الأعظمي: **الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية والإثني عشرية**، ص ٢٤.

(ابستمولوجية)، لأنه «لا مدرك للعلوم إلا بالتعليم»منه، على قول الغزالي، ولذا فإنه (الإمام) «مرشد ضروري وجوده في كل عصر حتى لا يبقى العالم جاهلاً»[١٣٣]. وقد ارتبطت هذه الضرورة لا بحاجة إلى الإمام «معرفية» فقط، بل «دينية» في الأساس. إذ بات الإمام - كذلك - «حجة يهتدى بها إلى الله، من تركه هلك، ومن لزمه نجا»[١٣٤]. وقد رد الشيعة هذا الإحتياج «المعرفي» و «الديني» للإمام إلى تعليم النبي نفسه، إذ قال «تعلموا من عالم أهل بيتي أو ممن تعلم من عالم أهل بيتي تنجوا من النار»[١٣٥]. وهكذا ارتبط الإيمان الحق، والنجاة من النار، لا بتمثلٍ واعٍ لتعليم الدين، بل باتباع تعليم الإمام. ولهذا بدا أن «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتةً جاهلية». وتبعاً لذلك صار «الموت عن جاهلية» مصيراً لذلك الذي مات ولم يعرف (إمام) زمانه، تماماً كما كان مصيراً لذلك الذي مات ولم يعرف (نبي) زمانه. فبدا وكأن ضرورة الإمام المعرفية والدينية، تهدف عند الشيعة، إلى ابراز ضرب من التطابق الكامل بين النبوة والإمامة،أو التأكيد -على الأقل- على «أن لعلم النبوة متمم ضروري هو علم الإمامة»[١٣٦].

وقد أفضى القول بالضرورة المعرفية (الإبستمولوجية) للأئمة - التي تفرع عنها القول بتناسخ النبوة في الأئمة - إلى القول بالضرورة الوجودية (الأنطولوجية) لهم - والتي ترتب عليها إثبات نوع من الوجود المتميز أو المفارق للإمام. ومن هنا نشأت «ميتافيزيقا الإمامة» التي نشأت «ميتافيزيقا النبوة»[١٣٧]، كقطب موازٍ لها فيما بعد. فإذا كان (الأشاعرة) قد ردوا اختصاص النبي بالنبوة إلى اصطفاء من الله، لا تدركه العقول، ورد (المعتزلة) هذا الإختصاص إلى «رفعة مخصوصة» تمكن منها النبي بعمله، فإن الشيعة قد اندفعوا لتبرير اختصاص ائمتهم بالنبوة

---

(١٣٣) المصدر السابق، ص ٢٥.
(١٣٤) نقلاً عن: أدونيس: الثابت والمتحول، جـ ١، ص ١٩٨.
(١٣٥) محمد حسن الأعظمي: الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية والإثني عشرية، ص ٢٤.
(١٣٦) هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٧٠.
(١٣٧) أنظر الفصل الأول من هذا البحث، ص ٢٣ - ٢٦؛ حيث أشرنا بإيجاز - يقتضيه الحال - إلى ما يُسمى «ميتافيزيقا النبوة» التي اختص بالخوض فيها صوفية الإسلام المتفلسفة، مستلهمين - فيما يبدو - التراث الشيعي في بناء«ميتافيزيقا الإمامة». ومن هنا، فقط، تبدأ محاولة ربط التصوف بالتشيع إلى حد القول بأنهما «تعبيران عن أمرٍ واحد». انظر: هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٧٢. وذلك مع ملاحظة أن مفهوم «الحقيقة المحمدية» كان محور «ميتافيزيقا النبوة» عند الصوفية، في حين كان مفهوم «الوصي - الناطق - الإمام» هو محور «ميتافيزيقا الإمامة» عند الشيعة.

المستمرة إلى تأسيس ـ ما يمكن تسميته ـ (ميتافيزيقا الإمامة)، وتعني النظر إلى الإمامة بوصفها أحد أهم العناصر في نسق شامل للوجود العام (الأنطولوجيا)[١٣٨]. إذ اعتقد الشيعة أن للأئمة قدسية وخصوصية تبلغ حد الإعتقاد «بوجود (إنسان رباني) أو (رب إنساني) دون أن تتضمن هذه المقالة فكرة التجسد»[١٣٩]. ومن هنا تميز الأئمة بضرب من الوجود المتعالي على وجود البشر»[١٤٠]. إذ أن لهم وجوداً مفارقاً سابقاً، في الأزل، على وجودهم الأرضي، أشار إليه الله

---

(١٣٨) فإنه حتى إذا تجاوز الذهن، تأسيس (الإسماعيلية) لنظرية عقلية شاملة في علم الوجود (الأنطولوجيا) على نظرية في المعرفة (الإبستمولوجيا) تتمحور حول (نظرية الإمامة) ـ وذلك لصياغة أكمل (أيديولوجيا) شيعية مضادة للأيديولوجيا المهيمنة، فإن ثمة (صيغاً انطولوجية) ـ تمثل الإمامة أهم عناصرها ـ تظهر، مبكراً، عند غلاة الشيعة. وقد أورد الشهرستاني ـ مثالاً لهذه الصيغ ـ صيغة طويلة نسبها إلى أحد الغلاة (المغيرة بن سعيد العجلي ١١٩ هـ) تقول: «إن الله تعالى لما أراد خلق العالم تكلم بالاسم الأعظم. فطار فوقع على رأسه تاج، وذلك قوله: ﴿سبح اسم ربك الأعلى الذي خلق فسوى﴾. ثم اطلع على أعمال العباد وقد كتبها على كفه، فغضب من المعاصي فعرق. فاجتمع من عرقه بحران: احدهما مالح، والآخر عذب، والمالح مظلم، والعذب نير، ثم اطّلع في البحر النير فأبصر ظله، فانتزع عين ظله، فخلق منها الشمس والقمر، وأفنى باقي ظله. وقال: لا ينبغي أن يكون معي إله غيري. ثم خلق الخلق كله من البحرين، فخلق المؤمنين من البحر النير، وخلق الكفار من البحر المظلم. وخلق ظلال الناس أول ما خلق. وأول ما خلقه هو ظل محمد عليه الصلاة والسلام، وظل عليّ قبل خلق ظلال الكل، ثم عرض على السموات والأرض والجبال أن يحملن الأمانة، وهي أن يمنعن عليّ ابن أبي طالب من (الإمامة)، فأبين ذلك، ثم عرض ذلك على الناس، فأمر عمر بن الخطاب أبا بكر أن يتحمل منعه مّن ذلك، وضمن له أن يعينه على الغدر به على شرط أن يجعل الخلافة له من بعده، فقبل منه وأقدما على المنع متظاهرين، فذلك قوله تعالى: ﴿وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً﴾. انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، جـ ١، ص ١٧٧. وقد وردت ذات الصيغة ـ مع بعض التغيير ـ عند الأشعري: مقالات الإسلاميين، جـ ١، ص ٧٢ ـ ٧٣. وبالرغم من أن تأثيراً واسعاً للأديان الشرقية يبدو واضحاً على هذا التصور، فإن مركزية الإمامة فيه، هي الأمر الذي يستلفت النظر حقاً.

(١٣٩) هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٨٨.

(١٤٠) والحق أن هذا الضرب من الوجود المتعالي على وجود سائر البشر، قد اقتضى القول بتوالد الأئمة، لا من آدم ـ الذي لم يكن آنئذ ـ بل من الله مباشرة. فقد «تولد من النور العلوي [الله] النور الشعشاني، فكان منه الأنبياء والأئمة. فهم بخلاف طبائع الناس. وهم يعلمون الغيب، ويقدرون على كل شيء ولا يعجزهم شيء. ويقهرون ولا يُقهرون. ويعلمون ولا يُعَلمون، ولهم علامات معجزات وإمارات، ومقدمات قبل مجيئهم وظهورهم وبعد ظهورهم يُعرفون بها. وهم مباينون لسائر الناس في صورهم وأطباعهم وأخلاقهم وأعمالهم». انظر: أبو الحسين الملطي: التنبيه والرد. (سبق ذكره). ص ٢٠ ؛ =

نفسه، إذ خاطب النبي: «يا محمد، إني خلقتك وعلياً، قبل أن أخلق سماواتي وأرضي وعرشي، فلم تزل تهللني وتمجدني. ثم جمعت روحيكما فحللتهما واحدة، فكانت تمجدني وتقدسني وتهللني، ثم قسمتها ثنتين، وقسمت الثنتين ثنتين، فصارت أربعاً: محمد واحد وعليّ واحد والحسن والحسين ثنتان، ثم خلق الله فاطمة، ابتدأها روحاً بلا بدن»(١٤١). ولكن النبي إذ أدرك ـ فيما يبدو ـ ما في خلقه والأئمة ـ قبل خلق السموات والأرض والعرش ـ من غلو جامح، فقد قَنُع بالقول: «خُلقت أنا وعلي من نور واحد، قبل أن يخلق الله آدم بأربعة عشر ألف عام»(١٤٢). ومن هنا فإنه كما كان النبي «نبياً وآدم بين الطين والتراب» كان عليّ بدوره «ولياً (إماماً) وآدم بين الطين والتراب»(١٤٣). ولهذا بدا أن الإمامة، كالنبوة، وجه من وجوه الحقيقة الإلهية الكامنة في الأزل تتجلى دورياً على الأرض في صورة إمام. فكما أن «سنة النبي قد جرت على أن يتصور في كل زمان بصورة اكمل البشر ليعلي شأنهم. . . (إذ) له من التمكين في

= ولهذا صار الأنبياء والأئمة «ظاهراً من جنس البشر، وباطناً مباينين عنهم في أطوارهم وأخلاقهم ونفوسهم وقابلياتهم». انظر: المجلسي: **الإعتقادات**، ص ٢، نقلاً عن الشيبي: **الصلة بين التصوف والتشيع**، ص ٤٥٥. وإذا كان ثمة من يرى في ذلك «نوعاً من العرقية والطبقية والحديث عن الدم الأزرق، كما عرفته امم وشعوب وحضارات أخرى. . . (فإنه) بقية من عبادة الملوك، تلك العبادة التي كانت مشهورة عند قدماء الفرس». انظر: محمد عمارة: **المعتزلة وأصول الحكم**، ص ٤٤، وأيضاً: فان فلوتن: **السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات**، (سبق ذكره)، ص ٧٦، فإنه يمثل ـ وهو الأهم ـ أحد التداعيات اللازمة عن التطابق المطلق بين الأنبياء والأئمة.

(١٤١) الكليني: **أصول الكافي**، (طبعة طهران) ١٢٧٨ هـ، ص ١١٦، نقلاً عن: كامل مصطفى الشيبي: **الصلة بين التصوف والتشيع**، ص ٤٥٢ ـ ٤٥٣.

(١٤٢) هنري كوربان: **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص ٩٠، ومن ناحية أخرى، فإن هناك تصوراً أقل تطرفاً، يجعل خلق آدم سابقاً على خلق النبي والأئمة، طرحه (الحسن العسكري) في التفسير المنسوب إليه. ويتلخص هذا التصور في «أن الله لما خلق آدم وسواه وعلمه أسماء كل شيء، وعرضهم على الملائكة، جعل محمداً وعلياً وفاطمة والحسن والحسين أشباحاً خمسة في ظهر آدم، وكانت أنوارهم تضيء في الآفاق من السموات والحجب والجنان والكرسي والعرش، فأمروا مع الملائكة بالسجود لآدم تعظيماً له لأنه قد فضله بأن جعله وعاء لتلك الأشباح التي قد عمت أنوارها الآفاق فسجدوا إلا إبليس». نقلاً عن: كامل مصطفى الشيبي: **الصلة بين التصوف والتشيع**، ص ٤٥١ ـ ٤٥٢، واللافت في النص أن أفضلية آدم ترجع، لا إلى كونه خليفة على الأرض، أباً للبشر، وحاملاً للعلم بكل الأسماء، بل إلى كونه حاملاً لأشباح محمد والأئمة في ظهره. وهكذا تتبدى ـ أبداً ـ مركزية الإمامة.

(١٤٣) هنري كوربان: **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص ٨٩.

التصور بكل صورة حتى يتجلى في هذه الصورة(الأخيرة)»(١٤٤)، فإن علياً ـ على قول النبي ـ قد أُرسل مع كافة الأنبياء ـ الصور سراً، وأرسل معه جهراً(١٤٥). بل ان علياً قد رأى لنفسه، «التمكين في التصور بكل صورة»، تماماً كالنبي، ولذا تصور نفسه «آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى، ينتقل في الصـور كيف يشاء، من يراه فقد رآهم»(١٤٦). وبهذا صار (الإمام) ـ تماماً كالنبي عند الصوفية المتفلسفة ـ مصدر «وحدة دينية وكونية»(١٤٧) حيث «يجمع بين النواميس المختلفة المتفرقة المتباينة بالكشف عن حقائقها فتصير مجموعة كأنها شريعة واحدة. وكأن أممها أمة واحدة»(١٤٨). فالإمام هو «نهاية الكل من الرسل»(١٤٩)، وهو كذلك أيضاً و«آدم بين الطين والتراب». ولهذا يعد الإمام ـ عند الشيعة ـ كالنبي عند الصوفية(١٥٠)، في مرتبة «الإنسان

---

(١٤٤) عبد الكريم الجيلي: **الإنسان الكامل**، (سبق ذكره) جـ٢، ص ٧٥.

(١٤٥) استراب بعض الشيعة في حديث للنبي، رآه البعض الآخر قاطعاً، يقول: «أُرسل علي مع كافة الأنبياء سراً، وأُرسل معي جهراً». انظر: هنري كوربان: **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص ٩١.

(١٤٦) معصوم علي: طرائق الحقائق (بالفارسية)، (طبعة طهران) ١٣١٩ هـ، جـ١، ص ٤٣، نقلاً عن: مصطفى كامل الشيبي: **الصلة بين التصوف والتشيع**، ص ٤٥٥.

(١٤٧) تعد هذه (الوحدة الدينية والكونية) نتيجة لازمة، عن (قول الصوفية) بأن نبوة الإسلام هي باطن وحقيقة النبوات السابقة جميعاً من جهة، وعن (قول الشيعة) بأن الإمامة (أو الولاية، لا فرق) هي باطن نبوة الإسلام من جهة أخرى. «فروحانيته ـ صلى الله عليه وسلم ـ موجودة وروحانية كل نبي ورسول. فكان الإمداد يأتي إليهم من تلك الروح الطاهرة.. (ولذا فإنه إذا كان قد) نُسب كل شرع إلى من بُعث به، (فهو) في الحقيقة شرع محمد (ﷺ)». انظر: ابن عربي: **الفتوحات المكية**، جـ ٢. تحقيق عثمان يحيى (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة ١٩٧٢، ص ٢٩٣. وهكذا تكون نبوة الإسلام ـ حسب ابن عربي ـ هي باطن النبوات السابقة جميعاً. وكذا فإن «الإمامة هي بالذات باطن النبوات السابقة جميعاً، وما ذلك إلا لأنها باطن (نبوة) الإسلام». انظر: هنري كوربان: **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص ٩١.

(١٤٨) أبو يعقوب السجستاني: **إثبات النبوءات**، تحقيق عارف تامر، (المطبعة الكاثوليكية) بيروت ١٩٦٦، ص ١٩١.

(١٤٩) المصدر السابق، ص ١٩١.

(١٥٠) يؤكد هذا التلازم أن (مبحث النبوة) الكلامي، لم يكن وحده، الذي انبثق في مواجهة (مبحث الإمامة) عند الشيعة، إذ ظهر معه مبحث النبوة عند الصوفية. ولهذا فكما أدرك المعتزلة «أن الزاماتهم على الشيعة في باب الإمامة قد ترجع عليهم في باب النبوات». انظر: القاضي عبد الجبار: **المغنى**، جـ ٢٠، ص ٢٢. فقد أدرك جل باحثي التصوف الكبار أن بناء (النبوة والولاية) عند الصوفية، يتفق في جوهره مع (بناء الإمامة) عند الشيعة، وأن كثيراً من اعتقادات الصوفية في (النبي) ليست إلا بناءاً موازياً لاعتقادات الشيعة في (علي). فالحق أن ثمة أفكاراً صوفية كثيرة «قد =

الكامل» الذي «هو القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره، وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين، ثم له تنوع في ملابس ويظهر في كنائس»[١٥١]. وبهذا استحال الإمام من (معلم لا مدرك للعلوم إلا به) إلى (قطب تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره)؛ أي أن تميز الأئمة (ابستمولوجياً) قد تأدى إلى تميزهم (انطولوجيا)، حيث ترتد جدارتهم بالنبوة المستمرة إلى ضرب من الوجود المفارق يجعلهم «ظاهراً من جنس البشر» وباطناً من جنس «الإنسان الرباني» الذي «أقرت له جميع الملائكة والروح والرسل بمثل ما أقروا به لمحمد، (لأنه) يحمل مثل حمولته، وهي حمولة الرب»[١٥٢]. وهكذا يكون النسق الشيعي قد تأدى من الضرورة (الإبستمولوجية) إلى الضرورة (الأنطولوجية) للإمامة التي لم تعد فقط، مفيضة للمعرفة على العقول، بل «فاعلة لجميع الأشياء أولاً وآخراً»[١٥٣].

وقد تأدى الشيعة ـ بتأثير الضرورتين الإبستمولوجية والأنطولوجية للإمامة، فيما يبدو ـ إلى القول (بوجوب) الإمامة. والحق أنه ليس هناك خلاف بين فرق الإسلام حول هذه القضية. إذ «اتفق جميع أهل السنة، وجميع المرجئة، وجميع الشيعة، وجميع الخوارج على وجوب الإمامة»[١٥٤]. وهكذا «قال الناس كلهم، لا بد من إمام»[١٥٥]. ولهذا لم يفارق الشيعة جمهرة

= ظهرت مبكراً جداً عند الشيعة». ولكن بفارق جوهري، هو أن (النبي) هو مدار الفكرة الصوفية، في حين كان (علي) هو غاية أي تصور شيعي. انظر: رينولد آلن نيكولسون: **في التصوف الإسلامي**، ترجمة أبو العلا عفيفي، القاهرة ١٩٦٩، ص ١٥٩ وما بعدها، ولمزيد من التفصيل انظر: مصطفى كامل الشيبي: **الصلة بين التصوف والتشيع**، (سبق ذكره).

(١٥١) عبد الكريم الجيلي: **الإنسان الكامل**، (سبق ذكره)، جـ ٢، ص ٧٤.

(١٥٢) الكليني: **الكافي**، جـ ١، ص ١٩٦، نقلاً عن: محمد عمارة: **المعتزلة وأصول الحكم**، ص ٣٠٣.

(١٥٣) طاهر بن إبراهيم الحارثي اليماني: **الأنوار اللطيفة في فلسفة المبدأ والمعاد**، تحقيق محمد حسن الأعظمي، القاهرة ١٩٧٠، ص ١٦٦.

(١٥٤) ابن حزم: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، (طبعة القاهرة) ١٣٢١ هـ، جـ ٤، ص ٨٧.

(١٥٥) الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، جـ ٢، ص ١٣٣. والحق أن أحداً لم يشذ عن هذا الإتفاق. «حاشا النجدات من الخوارج، فإنهم قالوا لا يلزم الناس فرض الإمامة، وإنما عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم». انظر: ابن حزم: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، جـ ٤، ص ٨٧، وكذلك أبو بكر الأصم ـ من المعتزلة ـ فإنه قال «لو تكاف الناس عن التظالم لاستغنوا عن الإمام» انظر: الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، جـ ٢، ص ١٣٣.

«فالإمامة ـ طبقاً لهؤلاء ـ غير واجبة في الشرع وجوباً لو امتنعت الأمة عن ذلك استحقوا اللوم والعقاب، بل هي مبنية على معاملات الناس، فإن كل واحد من المجتهدين مثل صاحبه في الدين =

الأمة بمجرد القول بوجوب الإمامة، بل فارقوها ـ حقاً ـ في «الطريق الذي منه تجب الإمامة». إذ الوجوب قد يكون مأخوذاً من السمع أو العقل. فطبقاً لمعتزلة البصرة، وكذلك الجبائيان، أبو علي وأبو هاشم، وجمهور أهل السنة، «لا ينبغي أن تظن أن وجوب ذلك مأخوذ من العقل»[١٥٦]. «أما الشيعة فكلهم يقولون ان طريق وجوبها هو (العقل)، ومن المعتزلة أيضاً من قال إن طريق وجوبها العقل ـ ولكن بمفهوم مختلف اختلافاً تاماً عن مفهوم الشيعة ـ وهم المعتزلة، البغداديون والجاحظ من معتزلة البصرة»[١٥٧]. ويتمثل الفارق الجوهري بين الشيعة والمعتزلة في إيجاب الإمامة عقلاً، في أن الشيعة يوجبونها عقلاً على (الله)، في حين يقول المعتزلة بإيجابها عقلاً على (البشر). وقد رد الشيعة إيجابهم للإمامة عقلاً على الله إلى أن «نصب الإمام لطف، لأنه مقرب من الطاعة ومبعد عن المعصية، واللطف واجب على الله»[١٥٨]. وبدورها، كانت النبوة ـ عندهم ـ «من الألطاف الواجبة على الله»[١٥٩]. وعلى هذا فإن «الهدف الذي لأصله وجبت (النبوة) هو نفس الهدف الذي من أجله تجب (الإمامة). . فكما أن النبوة لطف من الله كذلك الإمامة»[١٦٠]. وهكذا يتبدى اعتبار «الإمامة قرين النبوة» أحد أهم موجهات النسق الشيعي على الإطلاق.

= والإسلام والعلم والاجتهاد، والناس كأسنان المشط، والناس كإبل مائة لا تجد فيها راحله. فمنْ أين يلزم وجوب الطاعة لمن هو مثله. . . (أما إذا) احتاج الناس إلى رئيس يحمي بيضة الإسلام، ويجمع شمل الأنام، وأدى اجتهادهم إلى نصبه، مقدماً عليهم، جاز ذلك بشرط أن يبقى في معاملاته على النصفة والعدل، حتى إذا جار في قضية على واحد وجب عليهم خلعه ومنابذته». انظر: الشهرستاني: **نهاية الإقدام في علم الكلام**، (سبق ذكره)، ص ٤٨١ ـ ٤٨٤. وهكذا الإمامة (جائزة) ـ غير واجبة ـ إذا احتاج الناس اليها. وبهذا تنتقل الإمامة من قضية دينية (واجبة) إلى مصلحة دنيوية (جائزة).

(١٥٦) الغزالي: **الاقتصاد في الإعتقاد**، (سبق ذكره)، ص ١١٣.

(١٥٧) محمد عمارة: **المعتزلة وأصول الحكم**، ص ٢٤. ويجد هذا الجمع الظاهري بين الشيعة ومعتزلة بغداد في قول واحد ـ يتباين المفهوم منه عند الفريقين تبايناً تاماً ـ تفسيره في تقارب الإعتزال والتشيع آنئذ، «حتى أطلق على معتزلة بغداد «متشيعة المعتزلة» تمييزاً لهم عن معتزلة البصرة». انظر: أحمد محمود صبحي: **في علم الكلام**، جـ ١، (المعتزلة)، (سبق ذكره) ص ٢٦٥.

(١٥٨) نصير الدين الطوسي: **تلخيص المحصل**، مطبوع بذيل محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي، (سبق ذكره)، ص ٢٤١.

(١٥٩) القزويني: **قلائد الخرائد في أصول العقائد**، تحقيق وتعليق: جودة كاظم القزويني، (مطبعة الإرشاد) بغداد، ص ٦٩.

(١٦٠) الطوسي: **تلخيص الشافي**، جـ ٤، ص ١٣١.

ويبدو أن المعتزلة ـ إذ قالوا: إن النبوة واجبة بالعقل على الله تعالى لمصلحة المكلفين، «لأنها لطف في العقليات»[١٦١] ـ كانوا، دون سائر الفرق ـ الأكثر ادراكاً لإرتباط (بحث النبوة) باعتقاد الشيعة في الإمامة. وقد بلغ هذا الإدراك حد الخوف من تصور «الزاماتهم على الشيعة في الإمامة ترجع عليهم في النبوات»[١٦٢]. وهو ما اعتذروا عنه بأن «وجوب النبوة عندهم كان مقيداً بحسنها»[١٦٣]، في حين كان وجوب الإمامة، عند الشيعة، مطلقاً. والحق أن (القاضي عبد الجبار) كان ـ بين المعتزلة ـ الأكثر إدراكاً لإرتباط بحث (النبوة) باعتقاد (الإمامة)، إذ استنفد شطراً كبيراً من محاولته «تثبيت دلائل النبوة»[١٦٤] في «تفنيد دلائل الإمامة» كما تصورها الشيعة، وذلك اضافة إلى إشارته اللافتة في بحثه للإمامة ـ ضمن أجزاء المغني ـ إلى التوتر الدائم بين النبوة والإمامة. ولعل ذلك، يجعل القول بأن (بحث النبوة) قد انبثق في مواجهة (اعتقاد الإمامة) قولاً ممكناً.

بان، اذن، أن البحث الإعتقادي في النبوة قد نشأ مرتبطاً ـ تاريخياً ونظرياً ـ بتبلور عقيدة الشيعة في الإمامة، التي كان الخلاف حولها أول ما نشأ من الخلاف بين المسلمين. فقد تمحور النسق الشيعي ـ سياسياً وعقائدياً ـ حول الإمامة، التي تحولت ـ بتأثير القمع السياسي ـ من (مسألة سياسية) إلى (عقيدة دينية). وقد ترتب على ذلك أن تضخم (دور الإمام) حتى استوعب (دور النبي)، بل (والله) عند الغلاة. ولهذا كان لزاماً[١٦٥] التنظير «لاعتقاد في

(١٦١) القاضي عبد الجبار: **المغني**، جـ ١٥، ص ٩٦.

(١٦٢) المصدر السابق، جـ ٢٠، ص ٢٢.

(١٦٣) القاضي عبد الجبار: **شرح الأصول الخمسة**، (سبق ذكره)، ص ٥٦٤.

(١٦٤) انظر: القاضي عبد الجبار: **تثبيت دلائل النبوة**، (جزءان)، تحقيق عبد الكريم عثمان (طبعة القاهرة) ١٩٦٦.

(١٦٥) كان لزاماً.. لأن التشيع: إذ تسلح بإطار عقائدي صارم يعضد رؤيته السياسية، فإن صياغة إطار عقائدي مضاد يعد أحد ضرورات المواجهة السياسية مع التشيع. وهي مواجهة باتت ضرورية بعد أن غدا التشيع عنواناً على حركة اجتماعية، بل وقومية ـ فيما يرى البعض ـ، تشكل خطراً داهماً على الدولة. ولعل تلك الطبيعة العينية Concrete ـ لا المجردة Abstract ـ للمواجهة هي ما يستلفت النظر حقاً. المهم أن النسق الشيعي، إذ محور إطاره العقائدي حول إمام، جعل «صفته صفة النبي» ـ كما أشار القاضي عبد الجبار ـ فإن نسقاً مضاداً لا بد له ـ كخطوة أولى ـ من عزل (النبوة) عن (الإمامة) وبيان حدود كل منهما. ومن هنا يصبح لقول أحد الباحثين: «إن نظرية النبوة ـ عند ابن تيمية ـ قد نشأت في معارضة لنظرية الشيعة عن الإمامة» دلالة عامة، تتجاوز حالة ابن تيمية الخاصة. انظر: هنري لاووست: **نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والإجتماع**، ترجمة: محمد عبد العظيم علي، (دار الأنصار)، القاهرة ١٩٧٩، ص ٤٠.

النبوة» موازٍ لإعتقاد الشيعة في الإمامة. ومن هنا أصبح «الوسط الشيعي هو الوسط الذي كان ـ دون غيره ـ ملائماً لينشأ فيه (وبالأحرى في غيره، كرد فعل على تمحوره حول الإمامة) علم نبوة يكون مداراً للتأمل والتطور»(١٦٦).

والحق أن ثمة تداعيات أخرى، انبثق في إطارها البحث الإعتقادي في النبوة، انعكست ـ خاصة ـ في الصورة التي ظهر عليها البحث في المصنفات الكلامية الأولى. فاللافت أن النبوة لم تظهر كأحد العقائد، في أي من المصنفات الأولى الخاصة ببيان عقائد الإيمان، وكان أول ظهورها في مصنفات التأريخ للفرق والرد عليها(١٦٧). ولعل ذلك يكشف عن حقيقة

(١٦٦) هنري كوربان: **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص ١.

(١٦٧) هناك نوعان من المصنفات الكلامية؛ اقتصر (الأول) على عرض آراء الفرق والتأريخ لها والرد عليها. [وأهم نماذج التصنيف في هذا النوع: «**كتاب الرد على القدرية**» لأبي حنيفة ١٥٠ هـ، وكتاب «**تصحيح النبوة والرد على البراهمة**» و «**الرد على أهل الأهواء**» وكلاهما للإمام الشافعي ٢٠٤ هـ، و «**الرد على الزنادقة والجهمية**» لابن حنبل ٢٤١ هـ. وكتاب «**الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد**» للخياط ٢٩٠ هـ أو ٣٠٠ هـ، و«**مقالات الإسلاميين**» للأشعري ٣٣٠ هـ، و «**التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**» للملطي ٣٧٧ هـ، و «**التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة**» للباقلاني ٤٠٣ هـ، و «**الفرق بين الفرق**»، للبغدادي ٤٢٩ هـ. و «**الفصل في الملل والأهواء والنحل**» لابن حزم ٤٥٦ هـ، و «**الملل والنحل**» للشهرستاني ٥٤٨ هـ، و «**اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**» و «**المحصل في أفكار المتقدمين والمتأخرين**» وكلاهما للرازي ٦٠٦ هـ. الخ]. أما (النوع الثاني) فقد اختص بصياغة عقائد الإيمان، وإن عرض للفرق، فالقصد هو بناء العقيدة لا غيرها. [ومن أهم مصنفاته: «**الفقه الأكبر**» لأبي حنيفة ١٥٠ هـ، و «**الإبانة عن أصول الديانة**» للأشعري ٣٣٠ هـ، و «**كتاب التوحيد**» للماتريدي ٣٣٣ ـ. و «**العقيدة الطحاوية**» للطحاوي ٣٢١ هـ، و «**أصول الدين**»، للبغدادي ٤٢٩ هـ، و «**شرح الأصول الخمسة**»، و «**المغني في أبواب التوحيد والعدل**» وكلاهما للقاضي عبد الجبار ٤١٥ هـ و «**الإرشاد**» و «**العقيدة النظامية**» للجويني ٤٧٨ هـ، و «**الإقتصاد في الإعتقاد**» للغزالي ٥٠٥ هـ، و «**بحر الكلام**» للحنفي ٥٠٨ هـ، و «**نهاية الإقدام في علم الكلام**» للشهرستاني ٥٤٨ هـ، و «**أصول الدين**» و «**أساس التقديس**» للرازي ٦٠٦ هـ، و «**غاية المرام في علم الكلام**» للآمدي ٦٣١ هـ، و «**طوالع الأنوار**» للبيضاوي ٦٨٥ هـ، و «**العقيدة الأصفهانية**» لابن تيمية ٧٢٨ هـ، و «**المواقف**» و «**العقائد العضدية**» للإيجي ٧٥٦ هـ... الخ]. وبالرغم من أنه لا يمكن ـ من الناحية التاريخية ـ القول بأسبقية التصنيف في أي منهما على التصنيف في الآخر ـ إذ تصاحب التصنيف فيهما معاً ـ فإنه لا بد من الإنتباه إلى أن «نفي الأسبقية التاريخية» يتعلق بمجرد «التصنيف والتدوين» دون «الإشتغال والنظر». إذ الحق أنه يتعذر ـ من الناحية المنطقية ـ القول بأن «بناء عقائد الإيمان» قد انبثق في ذات اللحظة التاريخية التي بدأت فيها مجادلات الفرق حول مسائل الخلاف. فمن الطبيعي أن لا تُصاغ عقائد الإيمان، طبقاً لفرقة ما، =

أساسية جوهرها أن مبحث النبوة عند كل من الأشاعرة والمعتزلة قد نشأ بادىء ذي بدء، مبحثاً دفاعياً خالصاً يهدف إلى الرد على آراء الفرق المخالفة في مسألة النبوة. وكان ذلك في نهاية القرن الثاني الهجري، فيما يبدو اذا كان الإمام الشافعي ٢٠٤ هـ (أحد أسلاف الأشاعرة المتقدمين) أول من صنف في «تصحيح النبوة والرد على البراهمة»[١٦٨]. كما كتب بشر بن المعتمر ٢١٠ هـ - كأول معتزلي[١٦٩] - في «إثبات النبوة»[١٧٠] في ذات اللحظة التاريخية تقريباً[١٧١]، واللافت أن ثمة حساً دفاعياً حاداً يتبدى في عنوان المصنفين؛ فالأول يتحدث عن «تصحيح» لا بد أن سبقه «اعوجاج» وراءه - دون شك - البراهمة الذين تكفل المصنف بالرد عليهم، وكذلك يتحدث الثاني عن «إثبات» لا بد أن ثمة «إنكاراً» [١٧٢] كان سابقاً عليه. وقد ظلت النبوة هكذا؛ مبحثاً دفاعياً متداولاً في كتب التأريخ للفرق والرد عليها، إلى أن كان القرن الرابع الهجري، حيث انتقلت النبوة من التداول في كتب الفرق فقط، إلى الظهور، كأحد العقائد المستقلة، في كتب العقائد، مثل «العقيدة الطحاوية» للطحاوي ٣٢١ هـ، و«كتاب

= إلا بعد استواء مجادلاتها مع الفرق الأخرى. وهكذا يبدو (المنطقي) موجَّهاً (للتاريخي)، فبان، بذلك، أن العقائد - بالرغم من طبيعتها البالغة التجريد - تُصاغ من قلب التاريخي، وليس من خواء المجرد.

(١٦٨) علي سامي النشار: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، جـ١ (سبق ذكره)، ص ٢٤٤.

(١٦٩) يعد، بشر بن المعتمر ٢١٠ هـ، أحد أهم رجالات الطبقة السادسة من «طبقات المعتزلة»، والتي تضم اضافة اليه العلاّف والنظام، ومعمر بن عباد السلمي، والفوطي، والأصم. وهؤلاء - فيما يبدو - أعظم وجوه الإعتزال الذين انتقلوا به إلى طور النضوج والإكتمال. انظر: احمد محمود صبحي: **في علم الكلام**، جـ٢ (سبق ذكره) ص ١١٢.

(١٧٠) المصدر السابق، ص ٢٧٠.

(١٧١) وفي ذات الفترة تقريباً، كتب الخياط ٢٩٠ هـ أو ٣٠٠ هـ في **«الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد»** الذي تمثل الحاده في إنكار النبوة خاصة. وأدرك أحد المعتزلة الزيود - الإمام يحيى بن الحسين ٢٩٨ هـ - أن عليه بعد أن كتب في **«تثبيت إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب»** أن يكتب أيضاً في **«إثبات النبوة لمحمد صلى الله عليه وسلم»**. ولعله، أيضاً، أدرك لغطاً - سبق أن المحنا إليه - عند الشيعة، حول **«مسألة النبوة والإمامة»** فكتب جواباً عليها. انظر: الإمام يحيى بن الحسين: **رسائل العدل والتوحيد**، جـ٢، (سبق ذكره) ص ٢٣.

(١٧٢) فقد تعرَّف الإعتزال (ذاته)، على الدوام، في مواجهة (الآخر). وهكذا انبثق الاعتزال - في طور النهوض - يواجه «خطراً داخلياً» تمثل في (تغييب الإنسان) - مضمون العقيدة - من أولئك القائلين بالجبر. فصاغ المعتزلة (أصل العدل)، دفاعاً عن الإنسان. ثم أدرك الإعتزال - في طور النضوج - «خطراً خارجياً» يتمثل في «تغييب الله والنبي» من جانب الثنوية والزنادقة والبراهمة. فعارضه المعتزلة بصياغة «أصل التوحيد» - أساس العقيدة - و«إثبات النبوة». ومن هنا كان «إثبات النبوة» - عند المعتزلة - أحد مهام «طور النضوج» لا «طور النهوض».

التوحيد» للماتريدي ٣٣٣ هـ. وهكذا استغرق انتقال النبوة من (مصنفات الفرق) إلى (مصنفات العقائد) قرناً كاملاً، اختمرت خلاله ـ دون شك ـ عوامل هذا الإنتقال التي تتبلور اساساً في اتساع نطاق (العلم) ـ علم الكلام ـ وبلوغه مزيداً من الاكتمال والتطور.

وبالرغم من أن حجج البراهمة في ابطال النبوات ـ التي تقوم على مفارقة قاسية تلزم العقل الزاماً يتعذر تجاوزه إلا بما يجاوز العقل ذاته[١٧٣] ـ هي التي استنهضت كافة الردود الدفاعية عند المتكلمين، فإن الأمر لم يكن ليمضي على هذا النحو، لو أن الحجج البرهمية قد احتفظت بوجودها في اطارها الحضاري الخاص[١٧٤]، دون أن تتسرب إلى الوسط الحضاري

---

(١٧٣) وهنا يتبدى الموقف الكلامي مشابهاً ـ مع الفارق ـ للموقف الكانطي. فإذ أدرك كانط استحالة تأسيس الميتافيزيقا على تصورات العقل النظري المجرد، الذي ما ان يجاوز (التجربة) حتى يسقط فريسة نقائضه، فقد بدت له الميتافيزيقا بناءاً يمكن تأسيسه فقط على مسلمات العقل العملي. ويبدو أن المتكلمين قد أدركوا أن الحجة البرهمية في أن «النبوة إما أن تكون موافقة لما في العقل، ففي العقل كفاية، أو مخالفة لما في العقل، فتكون عبثاً» هي أحد تصورات العقل النظري المجرد، ولهذا اندفعوا يبررون النبوة ـ بإزاء البراهمة ـ تبريراً عملياً خالصاً.

(١٧٤) فالحق أن هذا الإنكار البرهمي للنبوة يرجع إلى الطبيعة الخاصة للدين الهندي، التي تبلورت بدورها من مفهوم خاص للألوهية. فقد غاب تصور «إله شخصي» يؤمن به الهندي الذي تسلطت على ذهنه «فكرة الألوهية الشاملة لكل شيء والمتغلغلة في كل شيء، وهي البرهما أو الحقيقة المطلقة». انظر: جورج يونس (مترجم): أناشيد من الشرق، تقديم خليل الجر، (المطبعة الكاثوليكية)، بيروت ١٩٧٠، ص (ب) من المقدمة. وفي إطار هذه الألوهية الشاملة يبدو «أن الجزئية قد ابتلعها الكلي الذي هو الوجود الخالص، وأن الوعي التجريبي الجزئي مضافاً إليه كل الجزئيات في الطبيعة والعالم المتناهي هي كلها عدم أمام هذا الكلي أو (الألوهية الشاملة)». انظر: ولتر ستيس: فلسفة هيجل، (سبق ذكره) ص ٦٧١. وعلى هذا يتبدى أنه لا انفصال البتة بين العقل الكلي (الله) وبين العقل الجزئي (الإنسان). بل ثمة وحدة كونية تفنى فيها الجزئيات المتناهية في جوف الكلي أو الألوهية الشاملة. ومن ثم تنتفي النبوة ـ التي تفترض سلفاً هذا الانفصال ـ لأنها، أصلاً، ليست إلا محاولة لقهره والقضاء عليه.

ويبدو أن هذه النظرة الوحدوية ـ التي انتفت بسببها النبوة ـ ترتد إلى التصور الهندي عن خلق العالم؛ ذلك الذي يرد خلق الإنسان والكون إلى اتحاد حقيقتين متباينتين هما: البرهمان (الله أو المطلق) والاتمان (النفس أو الذات). فالواقعة الأساسية في الخلق الهندي إذن، هي الوحدة بين الإلهي من جهة وبين الإنساني والطبيعي من جهة أخرى، وليس انفصالهما السائد في العديد من الصيغ الدينية والأسطورية، والذي تنبثق النبوة لتجاوزه وقهره. ومن ناحية أخرى، يكشف التصور الهندي للخلق عن حقيقة أساسية تبدو في أن الله ليس جوهراً (مفارقاً)، بل جوهراً (مباطناً) للإنسان والعالم. ولهذا فإن أي حركة تبغي الإتصال بالله، إنما يبلورها (التأمل في الداخل)=

الإسلامي. فقد بدا أن ثمة، في الوسط الإسلامي، من «أعجب بقول البراهمة بإبطال النبوات»[175] كابن الراوندي الملحد ٢٩٧ هـ، والرازي (الطبيب) ٣١١ هـ، بل وابراهيم النّظام المعتزلي ٢٣١ هـ.

وبصرف النظر عن النظام[176]، فإن موقف ابن الراوندي الملحد من النبوة يكاد أن يكون اجترارا كاملاً لموقف البراهمة منها، حتى أنه «يعلن في أول بحثه أنه لا يعمل شيئاً سوى أنه يردد اقوالاً جرت على ألسنة البراهمة في رد النبوات»[177]. فإنه والرازي (الطبيب) أيضاً ـ كالبراهمة ـ يكرسان التناقض بين العقل والنبوة بدلاً من تفكيكه ورفعه. ولكن مع فارق جوهري بينهما، يتمثل في أنه إذا كان ابن الراوندي ـ كما أعلن ـ «لا يعمل شيئاً سوى أن يردد أقوالاً جرت على ألسنة البراهمة في رد النبوات». فإن الرازي (الطبيب) قد تقدم خطوة بتأسيس انكاره للنبوة على أساس عقلي خاص[178]، استمده من ممارساته العلمية والتجريبية، دون أن

= وليس (التلقي من الخارج). فالهندي الذي ينطوي على نفسه، ويغوص في أعماق وجدانه (وكذا أعماق العالم) يكتشف الله والحقيقة القصوى». انظر جورج يونس (مترجم): **أناشيد من الشرق.** (سبق ذكره) ص (ب) من المقدمة. وقد غاب إدراك ذلك كله عن وعي الأقدمين من علماء الكلام الذين اندفعوا في الرد على البراهمة ودحض حججهم. ويبدو أنه كان ينبغي ان يغيب ادراك ذلك، لأنه قد غاب أصلاً عن أولئك الذين اندفعوا يرددون، في الوسط الإسلامي، حجج البراهمة في إبطال النبوات دون وعي بعبثية هذه الحجج في إطار مغاير للإطار الحضاري الذي تبلور فيه الدين الهندي. فبدا وكأن الفريقين ـ كمعظم المعاصرين ـ قد أراقا الكثير من الجهد والفكر في حسم صراع، لا شك في اغترابه عن عالمهما معاً.

(١٧٥) البغدادي: **الفرق بين الفرق**، ص ١١٤.

(١٧٦) بالرغم مما بدا «للبغدادي» من أن النظام قد «أعجب بقول البراهمة بإبطال النبوة»، فإن الأمر ـ حقاً ـ يبدو عكس ذلك بالمرة. فإنه إذا كان البراهمة قد اسندوا دعوى ابطال النبوة على التناقض المطلق بين العقل والنبوة، فقد أراد النظام ـ بإنكاره ما تواتر عن النبي من معجزات حسية، يبدو فيها كسر نظام الطبيعة والعقل شاملاً ـ رفع التناقض بين العقل والنبوة وليس «التوصل من ذلك إلى انكار النبوة» كما زعم البغدادي. وهكذا كان قصد النظام النهائي مناقضاً تماماً لقصد البراهمة إبطال النبوة. فالأرجح أنه كان يقصد تقويض حجج البراهمة، من حيث تصور البعض اعجابه بها.

(١٧٧) ابراهيم مدكور: **في الفلسفة الإسلامية**، جـ ١ (سبق ذكره)، ص ٨٦.

(١٧٨) تأسس مشروع الرازي (الطبيب) المعرفي؛ جوهرياً، على ايمان ـ لا يتزعزع ـ بالتفكير الحر النابع من استقلال العقل ورفض التقليد. فالعقل عنده هو المصدر الأول والأهم للمعرفة، ولذلك ينبغي «أن لا نحطه عن رتبته، ولا ننزله عن درجته ولا نجعله وهو الحاكم محكوماً عليه ولا وهو الزّمام مزموماً، ولا وهو المتبوع تابعاً». انظر: الرازي: **رسائل فلسفية** (نشرة كراوس)، القاهرة=

يكون ـ كما كان ابن الراوندي ـ مجرد متابع لأقوال البراهمة. ومع ذلك فإن منهج ابن الراوندي في النقـل عن البراهمة يعد مقدمة ضرورية لمنهج الرازي في تمثل عقلانية دخيلة بقصد استيلاد عقلانية أصيلة(١٧٩).

وقد أفرد ابن الراوندي كتاب (الزمردة)(١٨٠) لإنكار الرسل وإبطال رسالتهم. وأول ما يبدأ به حجة البراهمة الشهيرة في «أن العقل أعظم نعم الله. وأنه هو الذي يعرف به الرب ونعمه، ومن أجله صح الأمر والنهي والترغيب والترهيب. فإن كان الرسول يأتي مؤكداً لما فيه (أي العقل) من التحسين والتقبيح والإيجاب والحظر فساقط عنا النظر في حجته وإجابة دعوته (أي النبي)، اذ قد غنينا بما في العقل عنه، والإرسال على هذا الوجه خطأ. وإن كان بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح والاطلاق والحظر، فحينئذٍ يسقط عنا الإقرار بنبوته»(١٨١). وهكذا تبدو النبوة في الحالين لا معنى لها، لأنها إما أن تقر ما يقره العقل وحينئذ تكون تابعة له، ولا حجة فيها، وإما أن تخالف ما يقره العقل، وحينئذ يجب رفضها(١٨٢). وإذ صاغ ابن الراوندي

= ١٩٣٩ ص ١٨، ولهذا لو أن الرازي قد ابتدأ حجج انكاره للنبوة بتعبير «يقول البراهمة»، لكان بذلك يدحض حججه من الأسـاس فهذه الحجج تستمد قوتها فقط من أن العقل مستقل في التفكير غير تابع أو مقلد للأنبياء أو للبراهمة سواء بسواء.

(١٧٩) وقد كان ذلك موافقاً لأحد أهم الآليات المنهجية التي اتبعتها الحضارة الإسلامية في أزمنة (الإزدهار والتفتح)؛ وأعني بذلك الإنتقال من (النقل والترجمة) إلى (التمثل والإبداع). أما في أزمنة (الإنهيار والتخلف) فلم يعد سائداً إلا (النقل والترجمة والشرح والاجترار) فقط، وتبقى (النهضة) مشروطة بالإنتقال من ذلك كله إلى (التمثل والإبداع). وبهذا تتأكد دوماً، الطبيعة المتناقضة للتجديد بوصفه إنبثاقاً من أعماق القديم.

(١٨٠) لم نكن لنعرف شيئاً عن هذا (الكتاب) لولا أن (الخياط) قد أشار في رده على ابن الراوندي إلى الكثير من مسائله، ولولا أن (المؤيد الشيرازي) قد احتفظ في (المجالس المؤيدية) بفقرات أساسية منه، حيث يعرض الشيرازي لأقوال ابن الراوندي في الطعن على النبوة ويعقب عليها بالنقض والرد، وذلك في المجلس السابع عشر من المائة الخامسة، إلى المجلس الثاني والعشرين. انظر: إبراهيم مذكور: **في الفلسفة الإسلامية**، جـ ١، ص ٨٥.

(١٨١) عبد الرحمن بدوي: **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**. (مكتبة النهضة المصرية)، القاهرة ١٩٤٥، ص ٨٠.

(١٨٢) ويتأتى هذا التناقض ـ الذي يبدو رفعه مستحيلاً ـ من كون العلاقة بين العقل والنبوة، علاقة (هوية صورية)، في حين كان يمكن قهر هذا التناقض ورفعه، لو أمكن صياغة العلاقة بين العقل والنبوة على (الطريق الجدلية). فلو أن ابن الراوندي قد أدرك الدلالة الحقة لحديث النبي عن اكتمال الدين به، لتجلى له ضرب من التطور الديني المتصاعد للأمام لا يجد تفسيراً إلا في حياة البشر ووعيهم المتصاعد بدوره. فالوعي البشري يكون في بعض مراحل تطوره ـ خاصة أطوار شقائه =

العلاقة بين العقل والنبوة على هذا النحو، فإنه يقرر أن النبوة تخالف ما يقره العقل، «فإن الرسول أتى بما كان منافراً للعقول مثل الصلاة وغسل الجنابة، ورمي الحجارة (في الحج)، والطواف حول بيت لا يسمع ولا يبصر، والعدو بين حجرين (الصفا والمروة) لا ينفعان ولا يضران، وهذا كله مما لا يقتضيه عقل، فما الفرق بين الصفا والمروة، إلا كالفرق بين أبي قبيس وحرى (جبلان بمكة)، وما الطواف على البيت إلا كالـطواف على غيره من البيوت»[183]. وهكذا لم يأت الرسول إلا «بما كان منافراً للعقول»، ولهذا فإن القول بأن «الرسول شهد للعقل برفعته وجلاله»[184]، إن دل على شيء، فإنما على كذب الرسول، لأنه «إن كان صادقاً، فلم آتى بما ينافره»[185].

ولأن النبوة تخالف ما يقره العقل، والرسول كاذب، فإن المعجزات التي يحتج بها الأنبياء على النبوة غير مقبولة، لأن «المخاريق شتى وأن فيها ما يبعد الوصول إلى معرفته، ويدق عن المعارف لدقته»[186]. ومن ناحية أخرى، فإن أخبار هذه المعجزات قد تواترت إلينا عن «شرذمة قليلة يجوز عليها المواطأة في الكذب»[187]، إذ «من ذا الذي يسلم أن الحصى يسبِّح أو أن الذئب يتكلم؟»[188]. كما يباشر ابن الراوندي نقداً لمنطق المعجزة الداخلي المتهافت، خاصة حين يسخر من معجزة الملائكة الذين انزلهم الله يوم وقعة بدر لنصرة النبي. قائلاً: إنهم «كانوا مغلولي الشوكة، قليلي البطشة، على كثرة عددهم، واجتماع أيديهم وأيدي المسلمين،

= واغترابه ـ في حاجة إلى عون على ادراك ذاته وكشف جوهره. وهذا ما يقوم به (الوحي)، الذي كان لزاماً عليه ـ تبعاً لذلك ـ ان ينقطع بعد اكتمال الوعي وتمام تحرره. وهكذا تبدو العلاقة الحقة بين (الوحي) و(الوعي) اتصالاً، لا انفصالاً، وتداخلاً، لا تناقضاً. وهذا ما لم يكن بمقدور البراهمة إدراكه، لأن الدين الهندي، هو في جوهره، وعي خالص بالذات وبالعالم، لا مكان فيه (لوحي) خارج نطاق (الوعي). ولهذا تجلى (الوحي) للبراهمة مناقضاً (للوعي).

(١٨٣) المصدر السابق، ص ١٠١ ـ ١٠٢.

(١٨٤) المصدر السابق، ص ١٠٢.

(١٨٥) المصدر السابق، ص ١٠٢.

(١٨٦) المصدر السابق، ص ١٠٢، وقارن ذلك بما قاله اسبينوزا من أن المعجزة عمل من أعمال الطبيعة، نجهل عللها، ولا نستطيع ادراكها بالنور الفطري (العقل)، وبالتالي يمكن تفسير المعجزات التي يرويها الكتاب لو عرفنا عللها الطبيعية. انظر: اسبنيوزا: **رسالة في اللاهوت والسياسة** (سبق ذكره)، ص ٢٢٤.

(١٨٧) عبد الرحمن بدوي: **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**، ص ١٠٣.

(١٨٨) ابراهيم مدكور: **في الفلسفة الإسلامية**، جـ ١، ص ٨٦.

فلم يقدروا على أن يقتلوا زيادة على سبعين رجلاً» . . ثم يتساءل «أين كانت الملائكة في يوم أحد لما توارى النبي ما بين القتلى فزعاً، وما باله لم ينصروه في ذلك المقام»[189]. ويتبدى المنطق المتهافت للمعجزة ـ طبقاً لابن الراوندي ـ في أنه «إذا كانت المعجزة نصراً من الله يجيء في وقت الحاجة إليه، فإن حدوثها في الحالات الأكثر حرجاً وضيقاً أولى من حدوثها في الحالات الأقل حرجاً وضيقاً»[190].

ولا يتوقف ابن الراوندي عند انتقاد هذه المعجزات المتواترة فقط، بل يتطرف في نقد المعجزة الدائمة، أعني القرآن. فإن كان اعجاز القرآن يتأتى من «نظمه العجيب في البلاغة والفصاحة الخارجة عن العادة»[191]، فإن ابن الراوندي يرى «أنه لا يمتنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها، وتكون عدة من تلك القبيلة، أفصح من تلك القبيلة، ويكون واحد من تلك العدة أفصح من تلك العدة ـ وهب ان فصاحته (القرآن) طالت على العرب، فما حكمه على العجم الذين لا يعرفون اللسان، وما حجته عليهم»»[192]. أي أن فصاحة القرآن ـ طبقاً لابن الراوندي ـ ليست بمعجزة، لأنها ليست عملاً «خارجاً عن العادة» ـ يتعذر تفسيره ـ بل عملاً يبدو في مقدور البشر بلوغه، وحتى تجاوزه. ولذا رأى ابن الراوندي أن كلام «أكثم بن صيفي» مثلاً، أحسن من «إنا أعطيناك الكوثر»[193].

وإذ أدرك ابن الراوندي أن «بعض أهل الكلام (يقولون أيضاً) أن نظمه (القرآن) ليس معجزاً»[194]؛ فإنه اضطر للعبور من هذا (النقد الخارجي) المتعلق بالصياغة الأسلوبية، إلى ضرب من (النقد الداخلي)، الأكثر جذرية، يرد نشأة النص (القرآن) إلى شعور[195] الجماعة، ولا شعورها أيضاً، أو يهدف ـ على الأقل ـ إلى ابراز تحدي معنى النص للعقل، فإن النبي «لما وصف الجنة، قال: فيها أنهار من لبن لم يتغير طعمه، وهو

---

(189) عبد الرحمن بدوي: **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**، ص ١٠٦ ـ ١٠٧.
(190) أدونيس: **الثابت والمتحول**، جـ ٢، (سبق ذكره)، ص ٧٥.
(191) البغدادي: **أصول الدين**، (سبق ذكره)، ص ١٨٣.
(192) عبد الرحمن بدوي: **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**، ص ١٠٣.
(193) المصدر السابق، ص ١١١.
(194) ابن حزم: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، جـ ٣، (سبق ذكره)، ص ١٦.
(195) «فالشعور ـ هنا ـ هو الذي يدرك العالم ويتصوره ثم يعبر عنه في صورة مثل أو قصة أو حكاية خيالية أو أسطورة، وتحركه بواعث وغايات قصدية، وبهذا يكون النص من وضع الشعور». انظر: حسن حنفي: **مدرسة تاريخ الأشكال الأدبية** ، (مجلة ألف)، منشورات الجامعة الامريكية بالقاهرة. العدد الثاني، ١٩٨٢، ص ٢٩.

الحليب، ولا يكاد يشتهيه إلا الجائع، وذكر العسل، ولا يطلب صرفاً، والزنجبيل، وليس من لذيذ الأشربة، والسندس يُفرش ولا يُلبس، وكذلك الإستبرق الغليظ من الديباج. ومن تخايل أنه في الجنة يلبس هذا الغلظ ويشرب الحليب والزنجبيل، صار كعروس الأكراد والنبط»[١٩٦]. يود ابن الراوندي أن يؤكد ـ طبقاً لهذا القول ـ أن «وصف الجنة» مستمد بأسره من تجربة العيش في الصحراء، بما فيها من شظف وقسوة، وبهذا يكون النص من وضع الشعور، وليس تبليغاً أو وحياً من الله.

ومن جهة أخرى، يؤكد ابن الراوندي أن ثمة في القرآن ـ من جهة المعنى ـ ما يناقض حقائق العقل، فهو يرى أن اللغة نتاج إنساني قديم «فإن الكلام مستملى عن الوالدين، صاعداً قرناً فقرناً إلى ما لا نهاية له، فليس للخلق أول»[١٩٧]. وهذا يعني أن اللغة اصطلاح وتواطؤ، وليست توقيفاً ووحياً، أي أنها ليست تعليماً من الله. وفي هذا ما يناقض تفسير الآية: ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾، التي تعني أن الله هو الذي أعطى اللغة لآدم[١٩٨]. وهكذا بات إعجاز القرآن ـ إن من حيث مبناه أو معناه ـ على غير وفاق مع العقل، وهذا ما كرس ابطال النبوة تكريساً تاماً. وبهذا النقد الأخير (للنص) بدا ابن الراوندي مجاوزاً للإطار الصوري للنقد البرهمي، الذي استنفذ قواه في إبراز مجرد التناقض الصوري بين العقل والنبوة. إذ غدا (النقد) عنده، نقداً (للموضوعي)، وليس (للصوري).

ولكن نقد ابن الراوندي للنبوة وإبطاله لها، لم يتمخض ـ بالرغم من ذلك ـ عن تطوير اطار معرفي بديل، تنتفي منه مآخذه على نمط المعرفة النبوي؛ وأعني الإتباعية والتقليد خاصة. فالحق أنه كان ـ هو نفسه ـ. متابعاً ومقلداً للبراهمة في الكثير. ولهذا كان الرازي (الطبيب) ٣١١ هـ، اكثر تقدماً، حين بدا أنه يبطل النبوة، بقصد افساح الميدان لمعرفة مدارها العقل والطبيعة. فقد طوّر الرازي نقداً عاماً للنبوة والدين على أسس عقلية وتاريخية وأنثروبولوجية، ولهذا بات قريباً من تيار التنوير الأوروبي، الذي استند في (نقد الدين) إلى الأسس ذاتها، وازداد التقارب قوة، حين طوّر الرازي نقداً متقدماً للكتب المقدسة. وهكذا، يمكن القول ـ حتى بصرف النظر عن الإقرار بأن نقد الرازي للدين

(١٩٦) عبد الرحمن بدوي: من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص ١٣٣.
(١٩٧) المصدر السابق، ص ١٠٧.
(١٩٨) المصدر السابق، ص ١٢٣.

والنبوة «كان منبع الإعتراضات التي وجهها عقليو أوروبا إلى الدين والنبوة في عهد فردريك الثاني»[١٩٩] - إن التقارب بين الرازي وبين تيار التنوير الأوروبي يبدو أكثر من لافت[٢٠٠].

وقد أبطل الرازي النبوة إنطلاقاً من قناعة كاملة، بأن (الأولوية) - في أي معرفة أو اخلاق - هي للعقل الذي «أدركنا به جميع ما ينفعنا ويحسن ويطيب به عيشنا ونصل إلى بغيتنا ومرادنا، وبه أدركنا الأمور الغامضة البعيدة منا المستورة عنا، وبه وصلنا إلى معرفة الباري عز وجل الذي هو أعظم ما استدركنا وأنفع ما أصبنا»[٢٠١]. ولعل أهم ما يظهره (النص) أن في العقل كفاية عن كل ما سواه، وأن النبوة لا تضيف شيئاً إلى ما يعرفه الإنسان (بالعقل). فبالعقل لم يعرف الإنسان الحياة والأخلاق والصنائع فقط، وإنما عرف الله كذلك. وعلى هذا بات أصل الدين والدنيا (أو مضمون النبوة) معروفاً بالعقل، وهذا يعني أنه لا حاجة إلى النبوة. وهكذا يتأتى ابطال النبوة عند الرازي، لا من التعارض مع العقل، بل من التوافق التام بينهما[٢٠٢].

ويبدو أن نظريته في المساواة بين البشر هي النتاج المنطقي للقول (بأولوية) العقل في ميدان المعرفة، لأن «العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس جميعاً». فالبشر جميعاً

(١٩٩) ابراهيم مدكور: **في الفلسفة الإسلامية**، جـ١، ص ٩٠.

(٢٠٠) فكما طوّر الرازي - استناداً إلى ثلاثية العقل والطبيعة والتاريخ - نقداً شاملاً للدين والنبوة، استقام التنوير الأوروبي بدوره، على ذات الاضلاع الثلاثة. فقد بات (العقل) هو السلطة الوحيدة في ميدان المعرفة والدين والأخلاق حيث انجز التنوير مشروعاً أساسياً يتمثل في إدخال النقد العقلي إلى ميدان الحياة الدينية والاجتماعية، بعد أن كان سلطان العقل قاصراً - لضرورة تاريخية - فلم يطل الدين والأخلاق عند ديكارت. أما (الطبيعة) فلم تعد ميداناً للإشراق أو التجلي الإلهي، بل مجالاً للعلم واطاراً للتقدم. وأخيراً أصبح (التاريخ) ميداناً لنشأة (النص الديني) وانبثاق العبادات والعقائد، ومن هنا ترعرع علم النقد التاريخي للكتب المقدسة.

(٢٠١) الرازي: رسائل فلسفية، نشرة كرايوس، القاهرة، ١٩٣٩ ص ١٨.

(٢٠٢) لعل من قبيل المفارقة، أن الرازي قد أبطل النبوة استناداً إلى توافقها التام مع العقل. فقد أسس الفلاسفة المسلمون - في المقابل - للتقارب بين العقل والنبوة على هذا التوافق ذاته؛ أعني على أن مضمون (العقل) نبوة، ومضمون (النبوة) عقل. ويبدو أن الرازي قد استفاد هذه الحجة من البراهمة الذين أبطلوا النبوة، استناداً إلى كفاية العقل، لأنها تأتي مؤكدة لما في العقل من التحسين والتقبيح والحظر والإيجاب. وبالرغم من هذا الحس البرهمي، فإن الرازي تقدم البراهمة حين تجاوز الوضع الصوري للعلاقة بين العقل والنبوة في إطار المخالفة أو الموافقة، ثم الرفض في الحالين، وأسس ابطاله للنبوة على أحد بدائل (اما)... (أو)، دونهما معاً.

يملكون نصيباً متساو من الإستعداد للمعرفة، دون أن تكون هناك «طبقية معرفية» تقسم الناس إلى امام ومأموم أو فاضل ومفضول. ولهذا فإنه «من أين (يجب) أن الله اختص قوماً بالنبوة دون قوم، وفضلهم على الناس، وجعلهم أدلة لهم، وأحوج الناس إليهم؟ ومن أين (يجوز) في حكمة الحكيم أن يختار لهم ذلك ويشلي (يعلي) بعضهم على بعض»[٢٠٣].
وهكذا يرى الرازي، أن النبوة ـ من حيث هي اختصاص للبعض بمهام التعليم والهداية ـ تقوض المساواة القائمة على وحدة القسمة العادلة للعقل بين البشر، لأنها تؤدي إلى تفضيل بعض الناس على بعض، وهذا ما يأباه العقل ولا يقره. إذ يؤدي هذا (التفضيل والإختصاص) الى الشقاق والعداوة بين الناس، ولذلك فإن «الأولى بحكمة الحكيم ورحمة الرحيم أن يلهم عباده أجمعين معرفة منافعهم ومضارهم من عاجلهم وآجلهم، ولا يفضل بعضهم على بعض فلا يكون بينهم تنازع ولا اختلاف فيهلكوا، وذلك أحوط لهم من أن يجعل بعضهم أئمة لبعض. فتصدق كل فرقة إمامها، وتكذب غيره، ويضرب بعضهم وجوه بعض بالسيف ويعم البلاء ويهلكوا بالتعادي والمحاربات»[٢٠٤]. وهكذا طوّر الرازي (نقداً أنثروبولوجياً) للنبوة، إذ عدها أساساً لتقويض (الإجتماع الإنساني)، لأنها تؤدي إلى أن «يعم البلاء ويهلك الناس بالتعادي والمحاربات» حيث «تجعل بعضهم أئمة لبعض». وقد بدا أن الرازي يعارض، بذلك، أولئك الذين جعلوا النبوة أصلاً للإجتماع الإنساني، «لأن الإنسان اذا استقل بأمر نفسه، ازدحم على ما يشتهيه.. فيقع من ذلك الهرج والتنازع ويختل أمر الإجتماع، وهذا الإختلال لا يندفع إلا بعدل يحفظه شرع يفرضه شارع يختص بآيات ظاهرة ومعجزات باهرة تدعو إلى طاعته وتحث على اجابته»[٢٠٥]. ولعل الأرجح أن هذا التصور الأخير، هو الذي انبثق في معارضة تصور الرازي أصلاً. وهكذا تفترض النبوة «اختلال أمر الإجتماع الإنساني» اختلالاً لا يندفع إلا بها، في حين يبقى (العقل) مصدراً أوحد لوحدة وسواسية البشر. وإذ كان «استواء البشر في الهمم والعقول» هو الدرب الذي تأدى بالرازي إلى إبطال النبوة، فإنه لم يكن غريباً أن تتطور كل محاولات نقض الرازي من تصور للبشر وقد تفاوتوا في الهمم والعقول[٢٠٦].

---

(٢٠٣) المصدر السابق، ص ٢٩٣.
(٢٠٤) الرازي: رسائل فلسفية، ص ٢٩٥.
(٢٠٥) ابو الثناء شمس الدين الاصفهاني: شرح مطالع الأنوار، (سبق ذكره) ص ١٩٨ ـ ١٩٩.
(٢٠٦) ومن هنا، أكد أبو حاتم الرازي ـ الخصم الألد للرازي الطبيب ـ «أننا لا نرى في العالم، إلا إماماً ومأموماً، وعالماً ومتعلماً في جميع الملل والأديان والفلسفات. ولا نرى الناس يستغنون عن الأئمة =

وإذ تبدت (النبوة) للرازي ـ على صعيد السوسيولوجيا ـ مثاراً «للتعادي والمحاربات» بين البشر، في حين بقي (العقل) عنده، شاهداً على وحدة وسواسية البشر؛ فإن ذات التباين قد تبدى له، على صعيد الإبستمولوجيا، إذ يتأدى العقل إلى وحدة المعرفة الإنسانية، وذلك في الوقت الذي لا تحمل فيه دعاوى الأنبياء، غير التناقض وحده. فقد «زعم عيسى أنه ابن الله، وزعم موسى أنه لا ابن له، وزعم محمد أنه مخلوق كسائر الناس... وماني وزرهشت (زرادشت) خالفا موسى وعيسى ومحمد في القديم، وكون العالم، وسبب الخير والشر. وماني خالف زرهشت في الكونية (النور والظلمة) وعالمهما. ومحمد زعم أن المسيح لم يُقتل واليهود والنصارى تنكر ذلك وتزعم أنه قُتل وصُلب»[٢٠٧]. وهكذا فإنه ليس سوى (التناقض)[٢٠٨] بين الأنبياء. وهذا يعني ـ طبقاً للرازي ـ ابطال النبوة، لأنه لما كان مصدر النبوة، وهو الله، واحد، والله لا يمكن أن يتناقض، فإن الأنبياء ـ إذن ـ هم الذين يتناقضون، وهذا يعني «أنهم لا ينطقون عن الحق، والنبوة بالتالي باطلة»[٢٠٩].

وقد ذهب الرازي ـ استناداً إلى كون (العقل) فقط، هو (الحجة)، على المستويين الانثروبولوجي والإبستمولوجي ـ إلى تفنيد الزعم (بحجية) الكتب المقدسة. وتبعاً لذلك، أبطل إعجاز القرآن، إن من حيث مبناه أو معناه، لأنه إن كان ثمة من يزعمون «أن المعجزة قائمة موجودة، وهي القرآن، ويقولون: من أنكر ذلك فليأت بمثله»[٢١٠]، (فإن الرازي

= والعلماء، (لأنهم) لم يُلهموا معرفة مضارهم ومنافعهم.. بل يحتاجون إلى علماء يتعلمون منهم». انظر: الرازي: رسائل فلسفية. ص ٢٩٦. ومن هذا الإقرار بالتفاوت بين البشر تتأتى النبوة. ويبدو أن هذا التصور قد بلغ مداه عند الشيعة خاصة، فقد أدرك كوربان ـ الذي لا يشك البعض في تشيعه ـ أن «إنكار كل بنيان يقوم فيه العالم على أساس تراتبي، ذي علل وسيطة يهدم فكرة النبوة من أساسها». انظر: كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٨٨. ولهذا فإن الوسط الشيعي ـ حسب كوربان «هو الوسط الذي كان ملائماً لينشأ فيه علم نبوة» لأنه يستند ـ جوهرياً ـ إلى بنيان يقوم فيه العالم على أساس تراتبي.

(٢٠٧) عبد الرحمن بدوي: من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص ٢٠٧.

(٢٠٨) لم يدرك الرازي ـ دون شك ـ التلاحم الصميمي بين أطوار (الوحي) وأطوار (الوعي). ذلك التلاحم الذي يذيب ما ارتآه من (تناقض) بين الأنبياء، في (وحدة جدلية) تتبدى، فقط، وراء ضروب التناقض، انظر أيضاً: حاشية رقم (١٨٢) من هذا الفصل.

(٢٠٩) عبد الرحمن بدوي: من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص ٢٠٨.

(٢١٠) يبدو هذا المنطق التعجيزي ـ طبقاً للرازي ـ متهافتاً وبليداً لأنه «ليس في وسع انسان أن يأتي تماماً بما أتى به آخر». انظر: عبد الرحمن بدوي: من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص ٢١٩.

يرد) إن أردتم بمثله في الوجوه التي يتفاضل بها الكلام، فعلينا أن نأتيكم بألف مثله من كلام البلغاء والفصحاء والشعراء وما هو أطلق منه ألفاظاً وأشد إختصاراً في المعاني، وأبلغ أداء وعبارة وأشكل سجعاً، فإن لم ترضوا بذلك، فإنا نطالبكم بالمثل الذي تطالبوننا به»[٢١١]. وإذا كان هذا النقد يتعلق بالقرآن من حيث مبناه فقط، فإنه من حيث المعنى أيضاً «مملوء من التناقض، وهو أساطير الأولين، وهي خرافات»[٢١٢]. ولهذا تعجب الرازي من القول بأن «القرآن هو المعجزة»[٢١٣]، حيث أنه «لو وجب أن يكون كتاب حجة؛ لكانت كتب أصول الهندسة والمجسطي الذي يؤدي إلى معرفة حركات الأفلاك والكواكب ونحو كتب المنطق وكتب الطب الذي فيه علوم مصلحة الأبدان، أولى بالحجة مما لا يفيد نفعاً ولا ضراً ولا يكشف مستوراً»[٢١٤]. وهكذا تأدى الرازي من (إعجاز الإلهي) إلى (إعجاز الإنساني)، حيث رأى أن هناك نتاجاً (انسانياً) أعلى من القرآن[٢١٥]، ان من حيث الشكل والمبنى، أو من حيث المضمون والمعنى.

وإذا كانت النبوة ـ وبالتالي الدين ـ تخرج بذلك كله، عن حكم العقل تماماً؛ فإن الرازي يرد الإنتشار الواقعي للدين بين البشر إلى سيادة اللاعقلانية في النظر والعمل. فإن «أهل الشرائع أخذوا الدين عن رؤسائهم بالتقليد، ورفعوا النظر والبحث عن الأصول.. ورووا عن رؤ وسائهم أخباراً توجب عليهم ترك النظر ديانة، وتوجب الكفر عن من خالف الأخبار التي رووها.. وإن سئل أهل هذه الدعوى عن الدليل على صحة دعواهم، استطاروا غضباً، وهدروا دم من يطالبهم بذلك، ونهوا عن النظر، وحرضوا على قتل مخالفيهم. فمن أجل ذلك اندفن الحق أشد اندفان. وإنكتم اشد انكتام»[٢١٦]. وهكذا

(٢١١) المصدر السابق، ص ٢١٥ ـ ٢١٦.

(٢١٢) المصدر السابق، ص ٢١٥.

(٢١٣) المصدر السابق، ص ٢١٥.

(٢١٤) المصدر السابق، ص ٢١٩.

(٢١٥) والحق أن هذا التصور ـ أعني تصور وجود نتاج انساني أعلى من القرآن ـ قد شاع منذ القرن الثاني الهجري تقريباً. ويرجع ذلك ـ فيما يبدو ـ إلى اطلاع العقل العربي بتأثير حركة الترجمة ـ على نصوص لم يعرف مثلها سابقاً، كالنصوص اليونانية والهندية خاصة. هذه النصوص التي كشفت ـ للعقل العربي ـ عن قدرة العقل الإنساني على أن يؤلف نتاجاً يبلغ من الجودة ـ شكلاً ومضموناً ـ حداً لا يقل كثيراً عن النص الإلهي. بل لعله يزيد كما رأى الرازي مثلاً.

(٢١٦) عبد الرحمن بدوي: **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**، ص ٢١١ ـ ٢١٢.

ساد الدين واندفن الحق (العقلي بالطبع) بين أهل الشرائع بالتقليد والإكراه وكذلك «من طول الإلف لمذهبهم، ومر الأيام والعادة، واغترارهم بلحى التيوس المتصدرين في المجالس، يمزقون حلوقهم بالأكاذيب والخرافات، وحدثنا فلان عن فلان بالزور والبهتان، وبرواياتهم الأخبار المتناقضة»[217]. إن سيادة الدين، إذن، ترتبط بسيادة (اللاعقلانية) في النظر والعمل. وهكذا بدا وكأن الرازي ـ الذي «ينزع نزعة فكرية حرة من كل آثار التقليد أو العدوى، ويؤكد حقوق الفعل وسلطانه الذي لا يحده شيء، وينحو منحى تنويرياً شبيهاً كل الشبه بحركة التنوير عند السوفسطائيين اليونانيين، وخصوصاً بحركة التنوير في العصر الحديث في القرن الثامن عشر»[218] ـ يضع العلاقة بين العقل والنبوة في إطار من التناقض التام. فانتهى الى التضحية (بالنبوي) لأجل (العقلي).

وقد كان ضرورياً أن تنبثق في مواجهة ذلك كله، ردود المتكلمين ودفاعاتهم، ولكن تعاملاً مع القشور ـ في الأغلب ـ دون اللباب. فالحق أن تيار ـ ابطال النبوة ـ عند ابن الراوندي والرازي وغيرهم، كان يبدو على أنه الرد النظري الممكن على اغتراب الإنسان ـ السياسي والاجتماعي ـ وضياعه في العالم. وكعادتهم، اكتفى المتكلمون بالرد النظري على دعوى (ابطال النبوة)، دون الإقتراب من نقد الظروف القاسية التي تؤدي إلى ضياع الإنسان واغترابه. ولعله كان مؤسفاً، حقاً، أن يتأدى الرد الكلامي ـ خاصة الأشعري ـ إلى تكريس مزيد من الشروط التي يبدو الإنسان في ظلها كياناً غريباً بلا حول ولا قوة.

(٢١٧) المصدر السابق، ص ٢١٢.

(٢١٨) المصدر السابق، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

الفصل الرابع

«النبوة عند الأشاعرة»

«إن وضع مبدأ يسلب الحرية الإنسانية قيمتها على الإطلاق، يكون تعدياً على الحقوق المطلقة لله نفسه»
كانط... «الدين في حدود العقل»(*)

تبدت «مناهضة النبوة» - فيما سبق - على أنها نوع من الإحتجاج Protest الزاعق على اغتراب الإنسان المادي والروحي في العالم. ذلك الإغتراب الذي ارتبط - عضوياً - بتحول الإسلام - (الدين) إلى سلطة، كان مؤسفاً حقاً أن لا تحمل بعضاً من تسامحه مع (الآخر)(1)، بل مارست - وبإسمه - ضروباً شتى من العنف والتشدد. فبدا وكأن قهر الإغتراب وامتلاك الحرية مشروط بزحزحة هذه السلطة ومناهضتها؛ ومن هنا كان إبطال النبوة رداً على الإسلام - السلطة، لا الإسلام - الدين.

ولقد كان لزاماً تفهّم «الوضع التاريخي» المتشدد الذي تأدى إلى تبلور هذا الضرب من الإغتراب، وبالتالي مناهضة النبوة. ذلك «الوضع» الذي يمثل هو ذاته - وتلك مفارقة - ضرباً من الإنحراف والمناهضة لمقصد الدين الأصيل. وهكذا يكون الإغتراب قد نشأ عن وضع لا ديني، تبدى «قهره» ممكناً فقط، عبر مناهضة ما هو ديني مطلقاً؛ أعني أن هذا الضرب من الإغتراب وقهره أيضاً قد انبثقا عن مصدر واحد، يتمثل في (مناهضة الدين) أو الإنحراف عن مقصده الأصيل على الأقل. ولهذا كان من المحتم على أي تيار يستهدف بناء النبوة في مواجهة مناهضيها، أن يكشف عن البنية اللادينية واللاإنسانية للوضع

(*) نقلاً عن: حسن حنفي: قضايا معاصرة، جـ٢، (دار الفكر العربي)، القاهرة، بدون تاريخ، ص ١٧٠.

(1) هكذا كان المصير الدائم للإسلام، حين يتحول - في التاريخ - إلى أبنية إنسانية، سياسية أو حضارية شاملة. فإنه إذا كان الإسلام (الحضارة) تمثل تراجعاً عن الإسلام (الدين)، من حيث أن مركزيته الدينية لم تتأدى إلى مركزية حضارية مماثلة، فإن الإسلام (السلطة السياسية) يمثل أيضاً تراجعاً عن الإسلام (الدين)، من حيث أن تسامحه الديني لم يتأدى إلى تسامح سياسي. وهكذا يبقى مأزق الإسلام ماثلاً أبداً في (التاريخي) لا في (الديني).

التاريخي الذي ظهر فيه تيار «مناهضة النبوة». أما أن يعمل، كالأشاعرة ـ ولو من غير وعي ـ في سبيل تكريس هذا «الوضع التاريخي» المتشدد، من خلال تنظير عقائدي تهيمن عليه المطلقات الإلهية والسياسية، فإن شيئاً لا يحدث، غير تثبيت ذات الإغتراب الذي نشأ عنه، أصلاً، «إبطال النبوة»، والذي أدرك المعتزلة، فقط، أن قهره غير ممكن، إلا بالكشف عن الجوهر الأصيل للدين؛ أعني جوهره الإنساني خاصة[٢].

والحق أن ما سبق يقتضي، لا مجرد عرض آراء الأشاعرة في النبوة عرضاً يسوده السرد والانتقال من نقطة إلى أخرى انتقالاً يخضع للهوى والإتفاق، بل صياغة بنيوية شاملة لنسق أشعري كلي تندرج تحته جملة من القضايا والمسائل ـ بينها النبوة بالطبع ـ التي لا تجد تفسيراً علمياً منضبطاً إلا في اطار هذا النسق الكلي فقط. ويبدو أن المدخل إلى صياغة هذا النسق، يكمن ـ بصورة أساسية ـ في التعرف على تصور الأشاعرة لمفهوم «العلاقة» بين دوائر الوجود الثلاث: الله، والإنسان، والعالم، حيث تتباين كافة الأنساق الفكرية والحضارية بدءاً من تصورها لمفهوم «العلاقة» بين هذه الدوائر الثلاث[٣].

---

(٢) من هنا يأتي ذكر الأشاعرة قبل المعتزلة في تحدٍ صارخ للبناء التاريخي للعلم، إذ تفرض الضرورة التاريخية ذكر المعتزلة قبل الأشاعرة، حيث تأسس الإعتزال واستقرت مدارسه قبل ولادة الأشعري نفسه. وبهذا يكون خط التطور التاريخي للعلم، تراجعاً من (العقلي والإنساني) ـ المعتزلة ـ إلى (اللاعقلي واللاإنساني) ـ الأشاعرة. وليس من شك في أن الضرورة الحضارية الراهنة تفرض بناءاً مضاداً يكون فيه التطور صعداً من (اللاعقلي واللاإنساني) ـ الأشاعرة ـ إلى (العقلي والإنساني) ـ المعتزلة. وهذا أمر مشروع تماماً. لأن الشاغل هو صياغة تستهدف بناء (الحاضر والمستقبل) ولو بمعارضة ما هو تاريخي أحياناً.

(٣) يتأكد ذلك من أن تطور العقل الأوروبي منذ هيراقليطس إلى اليوم، ينتظمه ثابت بنيوي واحد، قوامه تمحور العلاقات في بنية هذا العقل حول محور واحد قطباه: العقل (الإنسان) والطبيعة. أما (الله) فإنه ـ رغم كونه الضلع الثالث ـ لا يشكل طرفاً مستقلاً بنفسه عن الطبيعة والإنسان؛ بمعنى أنه إما أن يكون ملتصقاً بالطبيعة ـ بوصفه قوة منظمة تتدخل لإضفاء النظام والتمييز على الموجودات ـ في مواجهة الإنسان، أو ملتصقاً بالإنسان ـ كما أظهر اللاهوت المسيحي ـ في مواجهة الطبيعة، حيث بدا تجسد الله في المسيح على أنه جمع الله والإنسان في قطب والطبيعة في قطب مقابل. انظر: محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، (سبق ذكره)، ص ٢٧ ـ ٢٨.

أما «العقل العربي» فإن «العلاقات داخله تتمحور حول ثلاثة أقطاب: الله، الإنسان، الطبيعة. وإذا أردنا تكثيف هذه العلاقة حول قطبين اثنين فقط، كما فعلنا بالنسبة للعقل اليوناني ـ الأوروبي، وجب أن نضع في احدهما (الله) وفي الآخر (الإنسان). أما الطبيعة فلا بد من تسجيل غيابها النسبي، بنفس الدرجة التي سجلنا بها غياب الله في بنية العقل اليوناني الأوروبي، فإن (فكرة الله) تقوم في العقل =

والملاحظ أن الصياغة الأشعرية لمفهوم «العلاقة» قد اتسمت بطابع صوري مجرد؛ بمعنى أن (تعين) أي دائرة من الدوائر الثلاث كان - تبعاً للأشاعرة - ممكناً تماماً دون أدنى حضور في الوعي للدائرتين الأخريتين، فإنه يستحيل - في إطار ما هو صوري ومجرد - صياغة علاقة فاعلة بين أطراف، هي صورية أصلاً. ولهذا تأدى الأشاعرة إلى (نفي) مفهوم (العلاقة) بين هذه الدوائر الثلاث، نظراً لما بينها من تباين واختلاف يتجاوز حدود أي بناء صوري مجرد. وعلى الأقل، يبدو أنهم انتهوا - تبعاً لهذه الصورية - إلى أن العلاقة الوحيدة الممكنة بين هذه الدوائر الثلاث، هي علاقة «التسيد والإستعباد» لا «التفاعل والإستيعاب»(٤). وعلى أي حال فإن العلاقة الحقة؛ اعني من حيث هي ارتباط ضروري -

= اليوناني - الأوروبي بدور «المعين» للعقل البشري على اكتشاف نظام الطبيعة واكتناه أسرارها. أما في العقل العربي، كما تشكل داخل الثقافة العربية الإسلامية، فالطبيعة هي التي تقوم بدور «المعين» للعقل البشري على اكتشاف الله وتبين حقيقته. هنا في الثقافة العربية الإسلامية يُطلب إلى العقل أن يتأمل الطبيعة ليتوصل إلى خالقها: الله، وهناك في الثقافة اليونانية - الأوروبية يتخذ العقل من (الله) وسيلة لفهم الطبيعة أو على الأقل ضامناً لصحة فهمه لها». انظر: المصدر السابق، ص ٢٩.
ولكن يبدو أن هذا التصور لبنية العقل العربي يصدق على نحو نسبي غير مطلق. أعني أنه يصدق، فقط، على العقل العربي، كما تشكل داخل الإطار الثقافي الأشعري، حيث لا يملك المرء أن يسجل غياب (الطبيعة أو العالم) فقط، بل وكذلك (الإنسان) الذي أصبح - يكون مجرد ميدان لظهور الفعل الإلهي من خلال «الكسب الأشعري» الشهير - شيئاً - يخلو من الفاعلية - كالطبيعة تماماً. وهكذا انتفى مفهوم (الحد) بين دوائر الوجود الثلاث، وبات الشكل الممكن «للعلاقة» فيما بينها هو السيادة المطلقة (لله) على كل من (الطبيعة والإنسان). والحق أنه لو قُدر للعقل العربي أن يتشكل داخل الإطار الثقافي المعتزلي، لاختلف الأمر تماماً. فقد اتسمت (الطبيعة أو العالم) - عند المعتزلة - بضرب من الإستقلال النسبي، أصبحا معه ميداناً «للتفهم الموضوعي» لا «للتجلي الإلهي». ومن ناحية أخرى، تحصن (الإنسان) خلف حريته، التي أحرزها بفاعليته في مواجهة (الطبيعة) حين جعلها مجالاً لفهمه وعمله. وقد بدا أحياناً أن قدرة (الله) وفاعليته تتضاءل بإزاء هذه الفاعلية الإنسانية، وخاصة عند النظّام. وهكذا بلور المعتزلة مفهوماً (للحد والعلاقة) بين دوائر الوجود، فيه، كانت كل دائرة من الدوائر الثلاث تتحدد أو تكتسب هويتها الحقة من خلال علاقتها بالدائرتين الأخريتين فقط، وفي هذا الإطار يمكن ان يلتمس الذهن ثابتاً بنيوياً أصيلاً يمكن أن ينتظم «العقل العربي» في مرحلته الراهنة.

(٤) يتباين مفهوم (العلاقة) تبعاً لتباين المجال المنطقي المتداول فيه. ففي اطار (المنطق الصوري) لا يكتسي مفهوم (العلاقة) أي معنى او دلالة جوهرية. إذ يكون الجوهر - أساس كل علاقة - مفارقاً لسائر المقولات والأعراض، التي لا توجد إلا بوصفها كيفيات له. ولهذا فإن العلاقة الممكنة بين الجوهر والمقولات هي (سيادة الجوهر) واستيلاءه على سائر المقولات. أما في اطار (المنطق الجدلي) فإن الأعراض تغدو تعينات للجوهر أو صوراً للوجود يخرجها الجوهر من نفسه. والحق أن الجوهر، وإن =

وليس مجرد ارتباط خارجي ـ بين أطراف يتحدد كل منها بالآخر لا مكان لها في النسق الأشعري مطلقاً.

والحق أن النسق الأشعري يندُّ عن التفسير مع غياب ادراك واضح لهذه الحقيقة، أعني حقيقة انتفاء «العلاقة» ـ من حيث هي ارتباط ضروري بين أطراف يتحدد كل منها بالآخر ـ بين الله، الإنسان، العالم. وقد ارتبط ذلك، جوهرياً، بقصد الأشاعرة افساح المجال أمام «سيادة المطلقات»[٥] داخل النسق. فإن ابراز سيادة «المطلق الإلهي» ـ على حساب العالم والإنسان بالطبع ـ هي غاية النسق وعلة وجوده. ولهذا جاء النسق اجترارا كاملاً لمفهوم (الله)، حتى ليلوح أن النسق لا يقدم غير تصور لعالمٍ يخلو إلا من الله. وقد تأدى ذلك إلى نزع الموضوعية والضرورة عن (العالم) والفاعلية عن (الإنسان)، فصارا ـ كلاهما ـ وجوداً فارغاً هشاً لا قوام له. وعلى هذا فإن الوجود الحق (لله) يكون ـ طبقاً للأشاعرة ـ مشروطاً بهامشية كل وجود سواه. والحق أن التضحية بموضوعية (العالم) وضرورته، وفاعلية (الإنسان) وتحرره من أجل ابراز سيادة المطلق الإلهي، كانت من أكثر نتائج النسق الأشعري سلبية. وقد كان حسناً أن تتعارض ـ هذه النتيجة ـ مع أحد تقريرات الله، الذي بدا أنه لم يُوجِدَ كلاً من (العالم والإنسان) ليلتمس لذاته (سيادة) ـ لا معنى لها على هذا النحو، بل ليلتمس ـ كما أشار هو نفسه[٦] ـ (معرفة) بذاته. وعلى هذا فإن

= كان يضع نفسه على أنه عرض، إلا أن ما يضعه حقاً هو جوهر آخر لأن ما يخرجه من داخله هو ذاته. وهكذا أصبح ما يضعه الجوهر على أنه عرض، جوهر آخر. انظر: ولتر ستيس. فلسفة هيجل، وهنا تغدو العلاقة الممكنة هي علاقة (التفاعل) بين (جوهرين) يتحدد كل منهما بالآخر. وقد كان طبيعياً، أن تتبلور كافة الأنساق المتسلطة ـ حضارياً ودينياً ـ بدءاً من الفهم الصوري للعلاقة بين دوائر الوجود الثلاث، في حين تبلورت الأنساق المتسامحة بدءاً من الفهم الجدلي «للعلاقة».

(٥) بالرغم من أن الأشاعرة قد اهتموا، خاصة، بإبراز سيادة (المطلق الإلهي) الذي ينهار بإزائه كل من الوجود الموضوعي للعالم والوجود الفاعل للإنسان، فإن ذلك قد تأدى بهم ـ ولو من غير وعي ـ إلى تأكيد سيادة (المطلق السياسي) في عالم لم يعد فيه الوجود الحق إلا «لمطلق» هو إله أو حاكم. ولهذا ظلت الأشعرية ـ منذ النشأة ـ هي مذهب السلطة الأثير.

(٦) هكذا قال الله في الحديث القدسي: «كنت كنزاً مخفياً. فأردت أن أُعرف، فخلقت الخلق، فبه عرفوني (أو عُرِفت)». ويبدو أنه لم يكن مخفياً عن غيره فقط، بل عن ذاته أيضاً. فإن أحداً لم يكن هناك آنئذ ليكون (الله) مخفياً عنه. ولهذا فإنه خفاء عن (ذات) أدركت ـ منذ الأزل ـ ضرورة الآخر لبيان حضورها الخلاق، وليس خفاء عن (آخر) لا وجود له. وهكذا فلعل (الله) لم يُرِد ـ فقط ـ أن يُعرف من الآخر، بل ـ بالأحرى ـ أن يتعرف ذاته الحقة عبر الآخر.

(المعرفة بالذات) ـ وليست (السيادة على الآخر) ـ هي المضمون الحق لعلاقة (الله) بكل من (العالم والإنسان). وهذا ما عجز الأشاعرة عن إدراكه حين لم يتصوروا (لله) إلا (السيادة المطلقة) في عالم (إنساني أو طبيعي) لا أثر فيه لفاعلية أو ضرورة.

والحق أن هذه البنية الإطلاقية (Absolutism Structuré) ـ المتجهة إلى تأكيد هيمنة المطلق (الإلهي أو السياسي) على كل ما سواه ـ تتبدى بجلاء من خلال التحليل البنيوي لكافة عناصر النسق الأشعري. واللافت أن الذهن لا يلتمس هذه البنية في مجرد «ادراك العلاقات المادية الظاهرية التي تحقق الترابط بين عناصر هذا النسق»[٧]، بل في الكشف عن النظام العقلي الداخلي الذي ينتظم كافة عناصر النسق. وبالرغم من أن تكشف هذا النظام العقلي الداخلي (أو البنية) لا يتحقق إلا من خلال عناصر النسق، فإنه يتعذر تماماً تفسير هذه العناصر (تفسيراً شاملًا) إلا من خلال انتمائها إلى هذه البنية أو النظام العقلي[٨]. وعلى هذا فإن (البنية الإطلاقية) للنسق الأشعري ليست نتاجاً لمجرد ادراك بسيط للعلاقات الظاهرية التي تربط بين عناصر النسق، حيث أنها هي «النظام العقلي الداخلي» الذي ينتظم هذه العلاقات الظاهرية ذاتها ويكسبها المعقولية والتفسير. وبعبارة اخرى فإن ملاحظة بسيطة للروابط الظاهرية بين المباحث الأشعرية في المسائل الإلهية والطبيعية والإنسانية لن تنتهي إلى الكشف عن بنية النسق الأشعري، إذ ينبغي الكشف عن النظام العقلي الداخلي الذي تتمحور حوله هذه المسائل أساساً. وهنا فقط تتكشف بنية النسق التي يمكن ـ بعد ذلك ـ ردها إلى بنية أكثر شمولاً.

ولعل بحثاً في ـ النبوة عند الأشاعرة ـ يتجاهل الطبيعة البنيوية للنسق الأشعري، لا يعدو كونه ـ في أحسن الأحوال ـ عرضاً سردياً يتسم بالتفصيل والإفاضة، ولكن يفتقد ـ من دون شك ـ معقولية التفسير وعلمية الإحاطة. ولهذا فإن محاولة لصياغة بنيوية ـ توجز دون اخلال ـ للمباحث الأشعرية في (الذات والصفات) و(المسألة الإنسانية) و(المسألة الطبيعية)، تعد توطئة ضرورية لفهم النبوة فهماً علمياً مضبوطاً.

---

(٧) زكريا ابراهيم: مشكلة البنية، (سبق ذكره)، ص ٣٣.

(٨) لا يعني ذلك أبداً أن البنية كيان قبلي (a priori)، سابق على عناصر النسق. إذ أن (العناصر) تحقق البنية بالقدر الذي به تحقق (البنية) العناصر ذاتها. وعلى هذا فإن الجدلية (Dialectism)، وليست القَبْلية (a priorism)، هي مضمون العلاقة بين البنية وعناصرها.

نحو صياغة بنيوية موجزة للمباحث الأشعرية:

اللافت أن ثمة ضرباً من التآلف الباطني بين عناصر البحث الأشعري [في الله والعالم والإنسان] يتجاوز مجرد الارتباط الظاهري الهش بين هذه العناصر، إلى وجود بنية عميقة تتمحور حولها كافة هذه العناصر وتستمد منها المعقولية والتفسير. فالحق أن الذهن ـ حين يتجاوز خصوصية (الفهم) إلى شمول (التفسير)[٩] ـ يرصد نظاماً عقلياً داخلياً ينتظم كافة عناصر البحث عند الأشاعرة. وهذا النظام العقلي الداخلي هو بمثابة (البنية) التي لا يمكن التماسها ـ في الآن نفسه ـ بعيداً عن هذه العناصر ذاتها. وهكذا فإن تحليلاً دقيقاً لمسائل (الذات والصفات) و(العالم الطبيعي) و(العالم الإنساني) قد يؤدي إلى انكشاف البنية العميقة للنسق الأشعري التي تتمحور حولها هذه المسائل ذاتها. وإذ سبقت الإشارة إلى السمة (الإطلاقية) لهذه البنية، فإن تحليل عناصر البحث السالفة، بنيوياً، يتكفل بتأكيد هذه السمة.

فقد تأدى الأشاعرة ـ مثلاً ـ إلى اثبات الصفات قديمة وزائدة على الذات، وذلك «لإحاطة العلم بإستحالة كون من لا علم له، ولا قدرة له، ولا سمع له، ولا بصر له، صانعاً للعالم ومدبراً للخليقة»[١٠]. فإن «من لم يكن (موصوفاً) بهذه الصفات كان موصوفاً بأضدادها، وأضدادها نقائص وآفات تمنع صحة الفعل»[١١]. وهكذا فإن «اسم الله تعالى لا يصدق على ذات قد أخلوها عن صفات الإلهية»[١٢]. فبدا وكأن نفي (الصفات) يمثل نفياً (للذات)، ومن هنا نشأت ضرورة الإعتقاد بأن «لله صفات دلت أفعاله عليها لا يمكن جحدها، وكما دلت الأفعال على كونه عالماً قادراً مريداً، دلت على العلم والقدرة (والإرادة)، لأن وجه الدلالة لا يختلف شاهداً وغائباً»[١٣]، ولأن «الوصف يقتضي الصفة،

(٩) (الفهم) عبارة عن عملية عقلية تقوم على أدق وصف ممكن لبنية دالة لمسألة ما (كالذات والصفات مثلاً)، في حين يهدف (التفسير) الى ادماج هذه البنية ـ كعنصر مكوّن ـ في بنية شاملة. لمزيد من التفصيل انظر: لوسيان جولدمان: علم اجتماع الآداب، ترجمة جابر عصفور (مجلة فصول، المجلد الأول، العدد الثاني، يناير ١٩٨١) ص ١٠٤ ـ ١٠٥.

(١٠) الأسفرائني: التبصير في الدين، (سبق ذكره)، ص ٣٧.

(١١) الأسفرائيني: التبصير في الدين، (سبق ذكره) ص ٩٩.

(١٢) الغزالي: الاقتصاد في الإعتقاد ، (سبق ذكره)، ص ٧٠.

(١٣) الأشعري: مقالات الإسلاميين، جـ ١، ص ١٢٨، نقلاً عن: علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي، جـ ١ (سبق ذكره) ص ٤٣١. ويبدو أن (قياس الغائب على الشاهد) هو مستند الصفاتية =

كما أن الصفة تقتضي الوصف»[14].

والحق أن إثبات الصفات هكذا؛ أعني قديمة وزائدة على الذات، يرتبط جوهرياً بالبنية الإطلاقية للنسق الأشعري. فقد تأدى بحث الصفات عند الأشاعرة إلى الخوض في مسائل طبيعية وإنسانية ارتبطت ـ على الخصوص ـ بإثبات الصفات (قديمة وزائدة) على نحو مباشر، حتى لقد بدا أن البناء الأشعري للصفات لا يقوم إلا على تصور معين لكل من العالمين الطبيعي والإنساني؛ وأعني تصورهما على نحو من الوجود الفارغ الهش الخاضع تماماً لقدرة الله المطلقة وارادته التي لا يحاط بها. وهذا يعني، طبقاً للأشاعرة، أن فاعلية الصفات الإلهية وإيجابيتها لا تتأكد إلا في مواجهة عالم (طبيعي أو إنساني) منفعل وسلبي.

ولعل هذه «البنية الإطلاقية» للنسق تتجلى، أولاً، في مسألة (الصفة) و (الوصف)، وخصوصاً عندما يؤخذ التصور الأشعري للعلاقة بين الصفة والوصف في مقابل التصور المعتزلي للعلاقة ذاتها. فالصفة ـ حسب الأشاعرة ـ هي «الشيء الذي يوجد بالموصوف أو يكون له ويكسبه الوصف الذي هو النعت»[15]، أما الوصف فهو «قول الواصف لله تعالى بأنه عالم حي قادر منعم متفضل، وهذا الوصف، غير الصفة القائمة بالله تعالى التي لوجودها به يكون عالماً وقادراً ومريداً»[16]. وبهذا تكون (الصفة) كياناً موضوعياً أولانياً (Priori)، قائماً بالذات وسابقاً على الوصف، فتتميز عن (الوصف) الذي يكون تابعاً لها ولقول الواصف أيضاً. إن (الصفات) ـ أشعرياً ـ كيانات قائمة بالذات تستقل عن أي مجال للفعل أو الخلق؛ إنها كيانات (مطلقة الوجود)[17] بصرف النظر عن الفاعلية أو عدمها، فإن من الممكن مثلاً «أن توجد قدرة القديم في الأزل وهو غير فاعل بها»[18]

= الجوهري في إثبات الصفات، فإنه «إذا ثبت أن كون العالم عالماً شاهد (أي في الشاهد) معلل بالعلم، لزم كون الغائب العالم عالماً معللاً بالعلم أيضاً.. وعلى هذا الأساس أثبت الصفاتية للغائب الإرادة والكلام وغيرها من الصفات». أنظر: الجويني: **البرهان**، جـ ٢، القسم الثالث، الباب الأول، المسألة الأولى، نقلاً عن: على سامي النشار: **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، دار المعارف بمصر، ط ٤، ١٩٧٨، ص ١٠٨.

(١٤) الجويني: **البرهان**، نقلاً عن النشار، ص ١٠٨.

(١٥) الباقلاني: **التمهيد**، (سبق ذكره)، ص ٢١٣.

(١٦) المصدر السابق، ص ٢١٤.

(١٧) وبذلك تكون الأقرب إلى «المثل الأفلاطونية».

(١٨) الباقلاني: **التمهيد**، (سبق ذكره) ص ٣٥.

و (الوصف)، إذ «يصدر عن هذه الصفة القديمة والقائمة بالذات»[١٩]، فإنه يتكشف عن سمة بعدية (Posterior) في مقابل السمة الأولانية (Prior) (للصفة) عند الأشاعرة. ومن هنا تترسخ ثانويته وتبعيته في النسق. ولهذا الإدراك أهميته القصوى في اجلاء (البنية الإطلاقية) للنسق من حيث أن (الوصف) يستلزم ـ على الدوام ـ إحالة إلى (آخر). فإن حضور (الآخر) جوهري في أي (وصف)، إذ قد يكون (الآخر) هو الذي يمارسه وصفاً (لذات)، أو قد تكون (الذات) هي التي تمارسه بوصف نفسها (للآخر)[٢٠]. وهكذا فإن التصور الأشعري للوصف (الذي يستلزم الآخر) تابع للصفة (القائمة بالذات لا تتعداها) يحمل معنى تبعية الآخر (وهو الإنسان بالطبع) وثانويته، بل وامكانية استبعاده من نسق تبدو فيه السيادة لذات لا تمارس فعاليتها إلا على نحو مطلق.

وقد أدرك بعض من حاولوا صياغة أكثر توازناً وجدلية للعلاقة بين دوائر الوجود الثلاثة (الله ـ والعالم ـ والإنسان)، أن هذا التصور للذات الإلهية وصفاتها مطلقة من كل تحديد يتأدى إلى صعوبات لافتة تتعلق بمضمون الذات الإلهية نفسها من جهة، وببعض مسائل الإيمان الجوهرية من جهة أخرى.

فإن القول ـ حسب الأشاعرة ـ بأن الله ـ مثلاً ـ «يعلم الأشياء قبل كونها على ما تكون عليه في حال كونها في زمان ومكان وغير ذلك من الصفات المختصة بموجود موجود» [٢١]، بعلم قديم زائد على ذاته وقائم بها، يتأدى ـ ضرورة ـ إلى افتراض ضرب من التغير في (الـذات) يرتبط ـ دون شك ـ بالتغير الحادث في العلم القائم بها. فإنه «يعسر أن يتصور أن العلم بالشيء قبل أن يوجد، والعلم به بعد أن وُجد علم واحد

---

(١٩) المصدر السابق، ص٢١٣.

(٢٠) وذلك إلا أن يقال إن الذات، في الأزل، تصف نفسها لنفسها. ولكن ذلك يتعارض ـ فيما يبدو ـ مع ما تقرره هذه الذات نفسها من أنها كانت، في الأزل، كنزاً مخفياً، فخلقت الخلق لتُعرف. ومن جهة أخرى فإنه إذا كان (ابن عباد المعتزلي) قد ذهب، خوفاً من القول بالشرك، إلى أنه «لا يقال ان الله (في الأزل) يعلم نفسه لأنه قد يؤدي إلى تمايز العَالِم والمعلوم». انظر: الشهرستاني: الملل والنحل (سبق ذكره) جـ١، ص٦٨، فكذلك لا يقال: يصف الله نفسه في الأزل، لأنه قد يؤدي إلى تمايز الواصف والموصوف.

(٢١) ابن رشد: ضميمة لمسألة العلم القديم (بذيل فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال)، دار العلم للجميع، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٣٥، ص٣٧.

بعينه»[٢٢]، لأن وجود الأشياء بعد أن لم تكن موجودة يعني أن ثمة(تغيراً) قد حدث يتمثل في «خروج الشيء من العدم إلى الوجود (أو من القوة إلى الفعل)»[٢٣]. وحيث أن «العلم واجباً أن يكون تابعاً للموجود، والموجود تارة يوجد قوة، وتارة يوجد فعلاً، فإنه يجب أن يكون العلم بالوجودين مختلفاً»[٢٤]. وهذا يعني أن ثمة تغيراً في (العلم) ينسحب ـ ضرورة ـ على (الذات) التي يقوم بها. وقد أدرك البعض (ومنهم الجهم بن صفوان) لزوم هذا التغيير في الذات عن إثبات العلم صفة قديمة لها، فانتهى ـ حرصاً على تنزيه الذات عن كل تغير ـ إلى أنه «لا يجوز أن يعلم الله الشيء قبل خلقه، لأنه لو علم به قبل خلقه، لم يخل إما أن يكون علمه بأنه سيوجده يبقى بعد أن يوجده أم لا، ولا يجوز أن يبقى لأنه بعد أن أوجده لا يبقى العلم بأنه سيوجده، لأن العلم بأنه أوجده غير العلم بأنه سيوجده ضرورة، وإلا لانقلب العلم جهلاً وهو، على الله سبحانه محال. وإن لم يبق علمه بأنه سيوجده بعد أن أوجده، فقد تغير، والتغير على الله محال»[٢٥]. وقد اضطره هذا إلى أن «يثبت للباري تعالى علوماً حادثة بعدد الموجودات المعلومة»[٢٦].

ومن جهة أخرى، فإن إثبات (العلم) صفة قديمة وزائدة على الذات تقتضي أن يكون الله «لم يزل يعلم أجساماً لم تكن ولا تكون، ويعلم مؤمنين لم يكونوا، وكافرين لم يُخلقوا»[٢٧]. فإنه ـ سبحانه ـ لم يزل عالماً بما سيكون من أفعال عباده، وكذلك لم يزل «مطلعاً على هواجس الضمائر وحركات الخواطر وخفيات السرائر بعلم قديم أزلي لم يزل

---

(٢٢) المصدر السابق، ص ٣٧.

(٢٣) المصدر السابق، ص ٣٧.

(٢٤) ابن رشد: **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، (دار العلم للجميع) بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٣٥، ص ٧٧ ـ ٧٨.

(٢٥) الشهرستاني: **الملل والنحل** (سبق ذكره) جـ ١، ص ٨٧.

(٢٦) المصدر السابق، ص ٨٧. ويبدو أن حرص (الجهم) على أن لا يتأدى تصوره لحدوث العلم إلى أن تكون الذات محلاً للحوادث أو التغير هو الذي دفعه إلى القول بأن العلم حادث في لا محل. (انظر: المصدر السابق، ص ٨٧). ولكن يبقى ـ وهو الأهم ـ ان العلم لم يعد طبقاً للجهم كياناً أولانياً، بل تكويناً حادثاً يتجدد دائماً بتجدد الحوادث. وإذ يرتبط العلم بالحوادث على هذا النحو، فإن ذلك يقلل من طابعه المطلق إلى حد كبير.

(٢٧) الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، (سبق ذكره) جـ ١، ص ٢٢٣.

موصوفاً به في أزل الآزال، لا بعلم متجدد حاصل في ذاته بالتحول والانتقال»[٢٨]. ومن هنا كان العباد معلومين (لله) كافرين قبل أن يُخلقوا ومؤمنين قبل أن يكونوا[٢٩]؛ أو «معلومون معذبون بين أطباق النيران في الصفات، وإن المؤمنين مثابون ممدوحون منعمون في الصفات، لا في الوجود»[٣٠]، وذلك لأنهم لا يفعلون إلا ما علم الله ـ في الأزل ـ أنهم سيفعلونه. وعلى هذا فإن الأفعال الإنسانية ليست إلا تكراراً مملاً، يخلو من الفاعلية والإبداع، لما سبق في علم الله الأزلي أن سيكون منهم. وقد بدا غريباً ـ تبعاً لذلك ـ أن يبتدرهم الله بالثواب والعقاب على شيء أراده منهم على حسب علمه في الأزل. فإنه «لو كان (الله) عالماً (في الأزل) بما يفعله عباده لم يصح المحنة والاختبار، على قول هشام بن الحكم»[٣١]. ومن هنا أدرك المعتزلة ضرورة أن تتعدى أفعال العباد ـ على الأقل ـ نطاق العلم الإلهي السابق في الأزل، وذلك حتى لا يتقوض عدل الله. فإنه «لا يستحيل فقط ـ طبقاً لهم ـ أن يقال للإنسان قبل كونه (خلقه) مؤمن أو كافر، بل يستحيل ذلك أيضاً في حال كونه»[٣٢]. وهكذا فإن العلم الإلهي هو الذي يرتبط بالأفعال، من حيث هي خلق خالص للعباد، لا ان الفعل، من حيث هو كسب للعبد، يرتبط بعلم سابق به في تقدير الله في الأزل، فإن فاعلية البشر هي الشرط الأهم للعلم بماهيتهم، أما القول بأن ثمة ضرباً من (العلم)، يتجاوز أي فاعلية إنسانية، فيتعلق «بمؤمنين لم يكونوا وكافرين لم يُخلقوا»، فإنه وإن كان يتسق مع (إطلاقية) علم الله، إلا أنه يتعارض ـ دون شك ـ مع عدله، وعلى هذا فإن إثبات الصفات مطلقة من كل تحديد يتأدى إلى «ضرب لصفات الله بعضها بالبعض الآخر»[٣٣].

---

(٢٨) احمد محمود صبحي: في علم الكلام، (سبق ذكره) جـ ٢، ص ١٤٧.

(٢٩) وقد أدرك (عمر الخيام) ما ينطوي عليه هذا التصور من مأزق يتمثل في التناقض بين العلم الأزلي بأفعال العباد (وخاصة إذ يكون العلم علة لها) من جهة، وبين التكليف والثواب والعقاب من جهة أخرى، فأنشد يقول:

علم الله قبل خلقي ... أني أشرب الخمرة ثم لا أتخلى
فإذا ما منعت نفسي عنها ... كان علم الله من قبل بي جهلا

(٣٠) الأشعري: مقالات الإسلاميين، جـ ١، ص ٢٢٣.

(٣١) الأشعري: مقالات الإسلاميين، جـ ١، ص ١٠٨.

(٣٢) المصدر السابق، جـ ١، ص ٢٢٣.

(٣٣) حسن حنفي: دراسات إسلامية، (مكتبة الأنجلو المصرية)، القاهرة ١٩٨١، ص ٥١.

وهكذا بدا التصور الأشعري للذات مطلقة صفاتها من كل تحديد مفضياً إلى ضروب من الإلتباس والتناقض. فمثلاً، يستلزم القول (بالعلم) صفة قديمة وقائمة بالذات، ضرورة افتراض ضرب من التغير الحاصل في (الذات) نتيجة للتغير الحاصل في (العلم) القائم بها. ومن جهة أخرى يتعارض القول بأزلية العلم الإلهي «بهواجس الضمائر، وحركات الخواطر، وخفيات السرائر» ـ وبالجملة بما سيكون من أفعال العباد ـ مع مفاهيم الثواب والعقاب والتكليف؛ أي أن علم الله يتعارض مع عدله. وعلى هذا يكون نسق المطلقات الأشعري قد انتهى إلى ضربين من التعدي، (أولهما) على (الذات الإلهية) من حيث تأدى إلى افتراض ضرورة تغيرها، و (ثانيهما) على (صفاتها) من حيث انتهى إلى معارضة بعضها بالبعض الآخر.

واللافت أن التصور الأشعري للذات وصفاتها ـ مطلقة من كل تحديد ـ ، وإن كان قد انتهى إلى ضرب من التعدي على (الذات الإلهية) نفسها، فإنه قد انبنى ـ أصلاً ـ على ضرب من التعدي الصارخ على الوجود الحق لكل من (العالم) و (الإنسان)[٣٤]. والحق أن ذلك يبدو ـ أجلى ما يكون ـ عند بحث صفة (القدرة). فقد تأدى (إطلاق القدرة) إلى نفي فاعلية الإنسان، أو تقييدها على أقل تقدير من جهة، وإلى خرق موضوعية العالم الطبيعي وإطراد قوانينه من جهة أخرى.

فالحق أن تصور (القدرة الإلهية) مطلقة من كل تحديد، هو ما تأدى بالأشاعرة إلى (نفي قدرة العبد). فإن القدرة ـ طبقاً لهم ـ هي «صفة قديمة أزلية قائمة بذات الرب تعالى، متحدة لا كثرة فيها، متعلقة بجميع المقدورات»[٣٥].. وأعني بالمقدورات «الممكنات كلها التي لا نهاية لها»[٣٦]. وهكذا تتسع (القدرة) لتتعلق بكل ما في العالم من ممكنات بحيث «لا يمكن أن يُشار إلى حركة (ما) فيقال انها خارجة عن إمكان تعلق القدرة بها»[٣٧]. وليس من شك في أن مقدورات العباد من بين الممكنات التي تتعلق بها

(٣٤) يبدو ـ طبقاً لذلك ـ أن تعدياً على (العالم) أو (الإنسان) يتأدى ـ ولا شك ـ إلى ضرب من التعدي على (الله) ذاته، مما يجعل من التفريط في (العالم) تفريطاً في (الله)، ويجعل من سحق (الإنسان) سحقاً (لله).

(٣٥) الآمدي: غاية المرام في علم الكلام، (سبق ذكره) ص ٨٥.

(٣٦) الغزالي: الإقتصاد في الاعتقاد، ص ٤٣.

(٣٧) المصدر السابق، ص ٤٣.

هذه القدرة المطلقة. إذ أن ثمة «برهان قاطع على أن كل ممكن تتعلق به قدرة الله تعالى، وكل حادث ممكن، وفعل العبد حادث، فهو إذن ممكن، فإن لم تتعلق به قدرة الله، فهو محال»[٣٨]. ومن هنا «زعم أبو الحسن الأشعري أنه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلاً، بل القدرة (الإنسانية) والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى»[٣٩]. وهكذا كان (نفي قدرة العبد)[٤٠] هو جوهر ما انتهى إليه التصور الأشعري للقدرة الإلهية - في مجال الأفعال - مطلقة من كل تحديد، وذلك بالرغم من محاولة الأشاعرة الفكاك من هذه (الجبرية الصارمة) إلى تصور أكثر مرونة من خلال تبنيهم نظرية (الكسب)[٤١].

يلوح، إذن، أن الأشاعرة لم يجدوا في العالم متسعاً لقدرتين تفعلان كل في مجال، وتبدّى لهم الحضور المطلق لقدرة (الرب) غير ممكن إلا في إطار غياب تام لقدرة

---

(٣٨) المصدر السابق، ص ٤٧.

(٣٩) الرازي: **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين**، ص ١٩٤.

(٤٠) وذلك في حين كان (تقييد قدرة الله المطلقة) بالعدل هو جوهر ما انتهى إليه المعتزلة. أنظر: دي بور: **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، (مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر) القاهرة ١٩٣٨، ص ٥٣.

(٤١) فإن الأشاعرة، وقد أدركوا أن «في المصير إلى أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله قطع لطلبات الشرائع»، أنظر الجويني: **العقيدة النظامية** (سبق ذكره) ص ٤٤، إلتمسوا قدراً من التأثير - بالغ الضآلة - لقدرة العبد في فعله، وهكذا بدأ الأشعري يبسط نظرية في (الكسب) تأدى منها إلى أن الله تعالى هو خالق الأفعال جميعاً، وأن العباد(كاسبون) لها بقدرة حادثة مخلوقة لهم. «إن الله - فيما يرى الأشعري - أجرى سنته بأن يحقق عقيب القدرة الحادثة، أو تحتها، أو معها، الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له. ويسمى هذا الفعل كسباً. فيكون خلقاً من الله تعالى إبداعاً وإحداثاً، وكسباً من العبد (بقدرة مخلوقة من الله كذلك)». أنظر: الشهرستاني: **الملل والنحل**، جـ١، ص ٩٧. وبالرغم من كل ضروب التعديل والتطوير التي طالت تلك النظرية لتغدو أكثر قبولاً، فإنها ظلت تنطوي على صعوبات حادة جعلتها أقرب إلى (الجبر). من هذه الصعوبات: ان أفعال العباد تبقى - على الدوام - مخلوقة من الله، ومنها أن قدرة العبد - حتى وإن تجاوز المرء عن كونها مخلوقة من الله - ليست إلا قدرة على الفعل دون الترك.. فإن القدرة ليست جوهراً أصيلاً في الإنسان، بل مجرد عرض يلحق به، ولأن العرض - طبقاً للأشاعرة - لا يبقى زمانين، فإن القدرة - بدورها - لا تبقى، بل تزول بزوال الفعل الذي تصاحبه. أنظر: الجويني: **الإرشاد**، ص ٢١٧ - ٢١٨. وهكذا تبقى قدرة الإنسان عرضاً زائلاً في مواجهة قدرة مطلقة تتجاوز كل حدّ. والحق أن خطورة هذا التصور تبدو - كأجلى ما يكون - في حال تجاوزه نطاق (العقيدة الدينية) إلى نطاق (الأيديولوجيا السياسية).

(العبد)[٤٢]. وليس من شك في أن هذا التصور يتأدى ضرورة إلى رؤية للوجود الإنساني سلبياً وهشاً. ومن هنا فإن إنكار أي فعالية إنسانية ـ حتى في مجال المعرفة والأخلاق ـ كان من أهم ما ترتب على هيمنة القدرة الإلهية المطلقة عند الأشاعرة. والحق أنه يستحيل ـ أشعرياً ـ بناء أي أخلاق في حدود إنسانية خالصة، لأنه إذا كان قوام الحياة الأخلاقية هو الالتزام بقانون الأخلاق، فإن هذا القانون ـ عند الأشاعرة ـ ليس قانوناً يكتشفه العقل البشري. . وإنما هو معطى إلهي ليس للمرء بإزائه إلا الرضوخ والإذعان[٤٣]. وعلى هذا فإن مصدر الأخلاق الأشعرية ـ بل وغايتها ـ يقوم في الإلهي. إذ يمنع الأشاعرة «أشد المنع من أن يكون في العقل بمجرده طريق إلى العلم بقبح فعل أو بحسنه»[٤٤]، وذلك لأن الأفعال في ذاتها لا تنطوي على أي صفة أو خاصية تبرر أخلاقيتها (أعني حسنها أو قبحها). فالأفعال ـ بما هي كذلك ـ لا ـ أخلاقية؛ لا بمعنى أنها منافية للأخلاق، بل بمعنى أنها خارج نطاق التناول الأخلاقي من حيث لا تنطوي على أي مقوم لحكم أخلاقي أو تقويم[٤٥]. وعلى هذا فإن تقرير حسن الأفعال أو قبحها؛ أعني تقرير أخلاقيتها، ليس

(٤٢) أدرك المعتزلة ـ على النقيض ـ أن فعالية القدرة الإلهية لا تتبدى على نحو معقول، إلا في ظل حضور نسبي للقدرة الإنسانية. ولذلك اشترطوا في التكليف ـ وهو أحد مظاهر تحقق القدرة الإلهية في المجال الإنساني ـ «وجوب كون المُكلَّف قادراً قبل الوقت الذي كُلِّف الفعل فيه ليصح منه إيجاد الفعل على الوجه الذي قد كُلِّف». أنظر: القاضي عبد الجبار: **المغني**، جـ ١١ «**كتاب التكليف**». تحقيق محمد علي النجار (وآخر)، ص ٣٦٧ وما بعدها.

(٤٣) ولقد كان يمكن للأشاعرة أن يكشفوا ـ وهذا ما فعله المعتزلة جزئياً، على الأقل ـ عن الصلة الوثيقة بين القانون الأخلاقي بوصفه (معطىً إلهياً) وبين القانون الأخلاقي بوصفه (تكويناً إنسانياً)؛ وذلك باعتبار أنه إذا كان ثمة قانون أخلاقي معطى من الله، فإن الله نفسه قد بث في كل نفس قبساً أو صدى من هذا القانون المعطى. وعلى هذا فإن الإصغاء لصوت الضمير أو العقل يؤدي إلى كشف نفس الأوامر المعطاة من الله عبر الوحي، ولكن الأشاعرة ـ وفاءاً لهيمنة القدرة المطلقة ـ لم يتبينوا من الأخلاق إلا قانوناً، واجب الطاعة والإذعان، معطى من الله. ولربما كان في ذلك تفسير لكون الأخلاق قد ارتبطت ـ في وعينا المعاصر ـ بالخضوع والطاعة العمياء، لا بالتبصر والالتزام الواعي.

(٤٤) الباقلاني: **التمهيد**، (سبق ذكره)، ص ١٠٥.

(٤٥) وفي هذا يذكر الشهرستاني أننا «لو قدرنا إنساناً خُلق تام الفطرة، كامل العقل دفعة واحدة من غير أن يتخلق بأخلاق قوم، ولا تأدب بآداب الأبوين، ولا تزيا بزي الشرع، ولا تعلم من معلم، ثم عُرض عليه أمران: أحدهما. . ان الاثنين أكثر من الواحد والثاني أن الكذب قبيح. . . فلا شك أنه لا يتوقف في الأول، بينما يتوقف في الثاني». أنظر الشهرستاني: **نهاية الإقدام في علم الكلام**، (سبق ذكره)، ص ٣٥٢.

من مدارك العقول، بل من موارد الشرع. فالأحكام الأخلاقية ـ تماماً كالأعراض الأشعرية ـ مجرد لواحق تلحق بالأفعال. وإذا كان الله هو الذي يلحق الأعراض بالجواهر ويؤلف بينها. «فإن الأحكام (الأخلاقية)، بدورها، لا تثبت للأفعال إلا بالشرع (من الله)»[٤٦]. فإن «المعني (بالحسن) ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، والمراد بالقبيح ما ورد الشرع بذم فاعله»[٤٧]. وكما أن علاقة الأعراض بالجواهر ـ عند الأشاعرة ـ علاقة خارجية طارئة، فكذلك علاقة الأحكام الأخلاقية بالأفعال خارجية وطارئة وذلك حتى يكون في مقدور الله ـ إن أراد ـ أن يُحسِّن ما قَبّح أو يُقبِّح ما حسَّن. وهكذا فإن الأخلاق الأشعرية إنما تتمثل في «ورود القول المبين عن مالك الأعيان» [٤٨] وليس في التحليل المتبصر لطبيعة الإنسان. والحق أن هذه الأخلاق تكشف عن خواء الوجود الإنساني وضآلة شأنه لأنها ـ في كل مراحلها ـ تصادر (الإنسان) لحساب (مالك الأعيان).

وإذا كان قد لاح أنه يستحيل ـ طبقاً للأشاعرة ـ تأسيس نسق للأخلاق في إطار ما هو إنساني؛ فالحق أنه يبدو كذلك أن الأشاعرة يجعلون محالاً بناء نسق معرفي يستند إلى ملكات الإنسان فقط. حقاً، إنهم يرون أن «النظر الموصل إلى المعارف واجب» [٤٩]، ولكن هذا (الوجوب) لا يستمد وجوده من تحليل لماهية الإنسان وطبيعته العاقلة، بل يثبت للنظر بثبوت السمع الدال عليه[٥٠].. إذ أن «شروط الوجوب (عند الأشاعرة) هو ثبوت السمع الدال عليه»[٥١]. وعلى هذا فإن المعرفة ليست نشاطاً ضرورياً للإنسان من حيث هو كذلك، بل نشاط يدين بضرورته إلى سلطة مفارقة.

---

(٤٦) الباقلاني: التمهيد، ص ١٠٥.

(٤٧) الجويني: الإرشاد، ص ٢٥٨.

(٤٨) الباقلاني: التمهيد، ص ١١٤.

(٤٩) الجويني: الإرشاد، ص ٨.

(٥٠) وقد بدا للمعتزلة أن إيجاب السمع هو الذي يقتضي ثبوت النظر، لا العكس. يقول المعتزلة، والخطاب للأشاعرة: «إذا نفيتم مدرك وجوب النظر عقلاً، ففي مصيركم إلى ذلك إبطال تحدي الأنبياء عليهم السلام، وانحسام سبيل الاحتجاج؛ فإنهم إذا دعوا الخلق إلى ما ظهر من أمرهم، واستدعوا منهم النظر فيما أبدوه من المعجزات، وخُصِّصوا به من الآيات، فيقال لهم: لا يجب النظر إلا بشرع مستقر وتكليف ثابت مستمر، ولم يثبت بعد عندنا شرع نتلقى منه الواجبات». أنظر: الجويني: الإرشاد، ص ٩.

(٥١) المصدر السابق، ص ١٠.

ومن جهة أخرى، فإن الاستحالة المعرفية ـ الأشعرية ـ لم تقتصر فقط على التحسين والتقبيح في الأفعال، بل اشتملت على شطر هام من المعارف الضرورية الأخرى. فالناس «إنما هجموا على العالم بغتة، وليس في دلائل عقولهم ما يعرفون به الأغذية من الأدوية والسموم القاتلة، ولا في مشاهداتهم وسائر حواسهم ما يدل على ذلك أو يُحِس به معرفة ما تحتاج إليه من هذا الباب، ولا هو مما يعرف باضطرار»[٥٢]. وهكذا فإنه ليس (للعقل) و(التجربة) مدخل في العلم بهذه المعارف.. إذ «العلم بهذا الشأن الجسيم والخطب العظيم غير مُنال ولا مدرك من جهة العقول؛ وأن الناس محتاجون في علم ذلك إلى سمع وتوقيف؛ وأن الواجب على أصولهم أن يكون العلم بأصل الطب موقَّفاً عليه ومأخوذاً من جهة الرسل»[٥٣]. وليس من شك في أن المعرفة، على هذا النحو، تكشف عن غياب دائم لما هو (إنساني) في مقابل حضور مطلق لما هو (إلهي).

وأخيراً.. فإن استحالة المعرفة، ضمن شروط إنسانية فقط، يرتبط ـ في التحليل الأعمق ـ بطبيعة الأنطولوجيا الأشعرية ذاتها. فالحق أن الأنطولوجيا الأشعرية ـ من حيث تستند في كل الأحوال والأزمنة على التدخل الإلهي والخلق المستمر ـ تند عن المعرفة إلا بتدخل إلهي أيضاً. وهكذا فإن النسق الأشعري يتأدى من (إنسان) يفتقر إلى القدرة على المعرفة (بذاته) إلى (عالم) يفتقر إلى القدرة على الوجود (بذاته). وليس من شك في أن هذا الإفقار إنما يهدف إلى تكريس فاعلية القدرة الإلهية المطلقة فقط. وهكذا يتكشف النسق الأشعري ـ في مجالي الأخلاق والمعرفة ـ عن تصور (للإلهي)، فعالٌ فقط عند غياب ما هو (إنساني).

وتتجلى هيمنة البنية الإطلاقية ـ التي تتمثل في الإلغاء التام لقدرة (العبد) إطلاقاً لقدرة (الرب) ـ على النسق الأشعري، خاصة، عند تناول أي من قضايا الواقع. فإن رأى البعض أنه لا جدال في الخصوصية الإنسانية لقضية (الأسعار) مثلاً ـ إذ الأسعار تتحدد في ظل شروط من صنع الإنسان، على الأغلب، وهذا قول المعتزلة[٥٤] ـ فإن الأشاعرة يرون

(٥٢) الباقلاني: التمهيد، ص ١٢٧.
(٥٣) الباقلاني: التمهيد، ص ١٢٩.
(٥٤) الجويني: الإرشاد، ص ٣٦٧.

«السعر يتعلق بما لا اختيار للعبد فيه»[٥٥]، بمعنى أن الأسعار، غلاءها ورخصها يكون «من قِبَل الله تعالى الذي يخلق الرغائب في شرائه ويوفر الدواعي على احتكاره، لا لقلة ولا لكثرة، ولأنه طبع الخلق على حاجتهم إلى تناول الأغذية التي لولا حاجتهم إليها لم يُكترث بها ولا فُكر فيها»[٥٦]. وهكذا يبلغ التطرف الأشعري، في إلغاء قدرة العباد، مداه.. حتى في قضايا يستحيل مجرد التفكير فيها بمعزل عن نشاط الإنسان وفاعليته في التاريخ[٥٧].

ومن حسن الطالع أن الإلغاء الأشعري لقدرة (العبد)، إطلاقاً لقدرة (الرب) قد تأدى - فيما يتعلق ببعض الأصول، كالآجال والأرزاق - إلى شناعات دينية وأخلاقية. ففيما يتعلق بقضية (الآجال) تأدى الأشاعرة إلى «أن كل من يُقتَل فقد مات بأجله المقدور. والمعنى بذلك أن الذي قُتل قد علم الله تعالى في أزله مآل أمره، وما عُلم أنه كائن فلا بد أن يكون»[٥٨]. وليس من شك في أن الأشاعرة قد رأوا في المقتول ميتاً بأجله المقدور من الله حتى لا يثبتوا أي فاعلية لقدرة أخرى - غير القدرة الإلهية المطلقة - في مجال الآجال. وقد بدا للمعتزلة أن لو كان الأمر كذلك حقاً لما رأى «ذو عقل للقاتل في المقتول فعلاً، ولا عليه تعدياً ولا قتلاً ولا جناية ولا ظلماً... لأن قاتله ومفني أرزاقه ومبيد أيام حياته هو رب العالمين»[٥٩]. وهكذا تنتفي عن القاتل - حسب الأشاعرة - أي مسؤولية أخلاقية أو جزائية. ومن جهة أخرى يتمثل رأي الأشاعرة في «المقتول ميتاً بأجله المقدور»، تفريغاً لبعض النصوص الدينية والأحكام الشرعية - وأعني خاصة حد القصاص - من محتواها الأصيل. لأنه إذا كان القصاص في الأنفس يعني أن «النفس بالنفس»، فإنه لا يعني - تبعاً لذلك - «سوى إخراج نفسه من جسده كما أتلف وأخرج نفس صاحبه بجرحه، ولو كان كما يقولون لكان واجباً على الحكام إذ يحكمون أن يقتصوا منه لأولياء المقتول جرحاً،

---

(٥٥) المصدر السابق، ص ٣٦٧.

(٥٦) الباقلاني: التمهيد، ص ٣٣٠.

(٥٧) ويبدو أن إضفاء الأشاعرة هذا الطابع الميتافيزيقي الغيبي على قضية (الأسعار) قد انعكس عن تبرير مكشوف - على الصعيد الاجتماعي - لكل نزعة احتكارية أو استغلالية تجني أقصى الفائدة من إلقاء أمر الأسعار في براثن قوى مجهولة لا سبيل إلى سيطرة الإنسان عليها.

(٥٨) الجويني: الإرشاد، ص ٣٦٢.

(٥٩) يحيى بن الحسين: الرد والاحتجاج على الحسن بن محمد بن الحنفية، منشور ضمن «رسائل العدل والتوحيد»، جـ ٢ (سبق ذكره) ص ١٦٢.

وخلوا عنه بعد ذلك، ولا يطلبون لنفسه تلفاً ولا قتلاً، وإن انقطع أمله وحان أجله مات. . . (والحق أن الله لم يقصد إلى ذلك)، بل أراد، سبحانه، من ولي الأمر إخراج نفسه (أي القاتل) وإتلاف روحه وقطع عمره، ليجد غب (عاقبة) ما اكتسب من فعله»[٦٠]. وعلى هذا فإن حد القصاص يؤكد أن المقتول لا يموت بأجله، بل بفعل من غيره يُخرج به نفسه ويتلف روحه ويقطع عمره؛ وبعبارة أخرى فإنه يثبت دوراً لفاعلية أخرى ـ غير فاعلية القدرة الإلهية المطلقة ـ في مجال الآجال.

وإضافة إلى هذه الحجج الأخلاقية والشرعية، أورد المعتزلة حجة منطقية على مجانبة الأشاعرة للصواب بنفيهم التام لقدرة العبد ـ إطلاقاً لقدرة الرب ـ في مجال الآجال على الأقل. إذ يستدعي القول الأشعري بأن الله هو الذي ينهي الأجل في كل الحالات، سؤالاً «عمن قتل نفسه بيده، أقتلها وهي حية في بقية من أجلها؟ أم ميتة قد انقضى أجلها؟ فإن قالوا: قتلها وهي حية في أجلها، فقد أقروا أنه كانت له بقية فقطعها بيده، قلَّت البقية أم كثرت، وإن قالوا: قتلها بعد أن فني أجلها، فكل ما فني أجله فهو ميت لا شك عند فناء أجله، وقتل ميت ميتاً محال»[٦١]. وهكذا تؤكد قضية الآجال ضرورة إثبات قدرة للعبد إضافة إلى قدرة الرب، إذ تأدى الإنكار الأشعري لهذه القدرة إلى شناعات أخلاقية ودينية ومنطقية.

وفيما يتعلق بقضية (الأرزاق)، فإن الإلغاء الأشعري لقدرة العبد، إطلاقاً لقدرة الرب، قد تأدى إلى «أن كل من أكل شيئاً أو شرب فإنما تناول رزق نفسه حلالاً أو حراماً»[٦٢]. . إذ بدا للأشاعرة أن القول بأن الإنسان «قد يأكل رزق غيره إذا غصب شيئاً وأكله»[٦٣]، يعني إثباتاً لفاعلية العبد من خلال قدرته على الغصب. ولذلك استحسنوا القول بأن «كل ما غصب غاصب أو أخذه من المال أخذاً غصباً، فهو من الله له بتقدير وعطاء ورزق»[٦٤]، على أن يجعلوا هذا (الغصب) فعلاً خاصاً للإنسان، فتثبت له الفاعلية والقدرة، فبدا وكأن الله ـ طبقاً للأشاعرة ـ «يُطعم ويرزق عباده طعاماً ثم يكتبه عليهم

(٦٠) المصدر السابق، ص ١٦٣.
(٦١) المصدر السابق، ص ١٦٦.
(٦٢) البغدادي: **أصول الدين**، (سبق ذكره) ص ١٤٤.
(٦٣) المصدر السابق، ص ١٤٤.
(٦٤) يحيى بن الحسين: **الردّ والاحتجاج على الحسن بن محمد بن الحنفية**، (سبق ذكره)، ص ١٧٢.

حراماً، فيوجب عليهم ـ على قبول ما أعطاهم ـ العقاب، ويحرمهم ـ بأخذ ما صير إليهم ـ الثواب. . . وفي ذلك قول بتجوير الرحمن ووصمه بالظلم والعدوان»[٦٥]. وهكذا يتأدى الإنكار الأشعري لقدرة (العبد) إلى دحض عدل (الرب)، مما يبرهن على ضرورة إثبات قدرة للعبد ليتنزه الله عن الجور والظلم. والحق أن ذلك يعني أن قدرة للإنسان فعالة، ضرورية ولازمة لتجلي قدرة الله على نحو أكثر منطقية وعدالة.

وإن تبدت البنية الإطلاقية للنسق الأشعري، كأجلى ما يكون، في المباحث الأشعرية ذات الطابع الإنساني، فإن تبديها في مباحثهم (الطبيعية) لا يقل جلاءاً أو ظهوراً. وإن تمثلت هذه البنية ـ في المباحث الإنسانية ـ في الإلغاء التام لقدرة العبد والإطلاق ـ اللا محدود ـ لقدرة الرب؛ فإنها تتجلى ـ في المباحث الطبيعية ـ فيما يسمى ـ إذا جاز التعبير ـ بالإلغاء التام لفاعلية (الطبيعة) والإطلاق الشامل لقدرة الله في الكون. فقد تأدى الأشاعرة إلى نفي أي استقلال أو موضوعية لقوانين طبيعية تنتظم ما يقع فيها من حوادث. إذ يندرج كل ما يحدث في الطبيعة في إطار (الممكنات) التي تنتظمها قدرة إلهية تكون هي ـ لا القانون الطبيعي ـ «شاملة لجميع الممكنات، لا مختصة ببعض الممكنات كما زعم المعتزلة»[٦٦]. والحق أن تعلق القدرة الإلهية بكل ما يقع في الكون من حوادث يبلغ حداً من العموم لا يمكن أن يُشار معه إلى أي حركة تحدث في الكون إلا ضمن متعلقات هذه القدرة الشاملة، وإذ بدا للأشاعرة أن القول بقانون موضوعي ثابت ينتظم سير الظواهر الطبيعية لا يتسق مع كمال القدرة الإلهية وتدخلها المستمر في سير الطبيعة، وشمولها «لجميع الممكنات والمبدعات من العلويات والسفليات والذوات والصفات كلها»[٦٧]، فإنهم لم يترددوا في نقض نظام الطبيعة إطلاقاً لشمول القدرة. وهكذا يتجلى الإرتباط الجوهري بين بناء الأشاعرة للطبيعة وبين بنية نسقهم الإطلاقية.

واللافت ـ حقاً ـ أن البناء الأشعري للطبيعة لم يتبلور من رغبة في اكتناه أسرارها، توطئة للسيطرة وإسلاس القياد، بل من الرغبة في تأكيد أصول الإعتقاد. فقد «أراد المتكلمون بيان أثر القدرة الإلهية في أهم مقدور لها وهو العالم الكبير بعد أن تأكدت

---

(٦٥) المصدر السابق، ص ١٧٠.

(٦٦) كمال الدين أحمد الحنفي: إشارات المرام من عبادات الإمام، تحقيق: يوسف عبد الرازق (طبعة الحلبي) مصر، ط ١، ١٩٤٩، ص ١٣٣.

(٦٧) المصدر السابق، ص ١٣٣.

فاعلية هذه القدرة ـ بإطلاق ـ في العالم الصغير؛ أعني الإنسان. ولهذا فإنه لم يكن بدٌ للمسلمين من تفسير ظواهر الطبيعة، (ولكن) لا من حيث كونها فعلاً للطبيعة، بل من حيث كونها صادرة عن الله»[٦٨]. وهكذا فإن (الطبيعة) تتقوم في النسق الأشعري باعتبارها «مُعيناً للعقل البشري على اكتشاف الله وتبين حقيقته»[٦٩]. وبالفعل، فإن الرد الأشعري للعالم الطبيعي إلى (أجزاء لا تتجزأ)، إنما يعد توطئة لإثبات تناهي الموجودات إلى حد، فيشملها، بالتالي، العلم المحيط والقدرة المطلقة، وذلك لأنه «لا يمكن إحاطة شاملة إلا بموجود متناه، ولا يمكن تحقق موجود متناه إلا إذا انقسم في نهاية الأمر إلى جزء لا يتجزأ»[٧٠]. ومن ناحية أخرى، فإن قول الأشاعرة بالأعراض لا تبقى زمانين يتغيا تأكيد انفراد القدرة الإلهية المطلقة بالفعل في عالم الطبيعة، وذلك بعد أن بدا القول ببقاء الأعراض «مؤدياً إلى القول بطبيعة فاعلة فعلها باق دائماً»[٧١]. وهكذا اصطبغت المباحث الأشعرية في الطبيعة بصبغة عقائدية جامدة، غدت معها محل تسليم واعتقاد، لا تَفكّر وانتقاد. ومن هنا فإن أحد الأشاعرة الغلاة، وأعني البغدادي، قد رأى في انتقاد (النظّام) للجزء الذي لا يتجزأ، سبباً لتكفيره[٧٢]. فبدا، بذلك، وكأن كل تأمل في الطبيعة يستهدف (تفسيراً موضوعياً) لا (تبريراً غائياً) هو أمر يضيق به الصدر الأشعري، إذ (الغاية) ـ أي التجلي الإلهي ـ وليس (التفسير) ـ أي القانون العلمي ـ هي قصد التأمل الأشعري في الطبيعة. وحسب هذا التصوير، فإن الطبيعة لا تكون موضوعاً مستقلاً يمكن فهمه داخل حدوده الخاصة[٧٣]، بل كياناً ناقصاً هشاً لا يمكن فهمه إلا بوصفه مجرد مجلى

---

(٦٨) دي بور: **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، (سبق ذكره)، ص ٦٨.

(٦٩) محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، (سبق ذكره) ص ٢٩.

(٧٠) علي سامي النشار: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، جـ ١ (سبق ذكره) ص ٤٧٣.

(٧١) المصدر السابق، ص ٤٧٧.

(٧٢) البغدادي: **الفرق بين الفرق**، ص ٣١٦.

(٧٣) والحق أن التصور الأشعري للطبيعة يبدو متسقاً وتصور الطبيعة قديماً. فقد كان لزاماً على التصور القديم للطبيعة أن يتلاءم، دوماً، مع الأصول الميتافيزيقية للنسق الذي تُفهم الطبيعة في إطاره. ومن هنا تباين فهم الطبيعة بحسب تباين الأنساق الميتافيزيقية، وبدا أن ثمة طبيعة (أفلاطونية) تباين الطبيعة (الأرسطية)، وطبيعة (أشعرية) تباين الطبيعة (الفارابية أو السينوية). وعلى هذا فإن الأشاعرة لم يكونوا أبداً ـ كما حسب البعض ـ «رواداً ممتازين للعلم الحديث»، أنظر: علي سامي النشار: **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، (سبق ذكره) ص ١٢٧، وذلك لأن بنية العلم الأشعري ـ إذا جاز التعبير ـ تتفق وبنية العلم القديم من حيث كانا، كلاهما، لازمين عن تصورات ميتافيزيقية =

لقدرة مطلقة. وهكذا تبنى الأشاعرة تصوراً عن طبيعة مفتتة هشة تحتاج ـ على الدوام ـ إلى تدخل وعون من خارجها، وذلك إثباتاً لقدرة تتدخل وتهيمن على حساب قانون ثابت مطرد.

إن التفتت والخواء يتبدى ـ كأجلى ما يكون ـ في تصور الأشاعرة للعالم «كتلة منفصلة الأجزاء، لا فعل لجزء منه في الجزء الآخر»(٧٤). وهكذا يعاني العالم ـ منذ البدء ـ نقصاً وتفككاً ومواتاً لا سبيل إلى البرء منها جميعاً إلا بواسطة قدرة مطلقة، تصل الأجزاء بعضها وتخلق فعلها. فالجواهر والأعراض هي قوام العالم الطبيعي عند الأشاعرة، أو هما «المقولتان اللتان نستطيع بهما أن نتصور الأشياء المتحققة في الخارج»(٧٥). وبالرغم من الصدى الفلسفي للمقولتين، فإنهما يتضمنان عند الأشاعرة مفاهيم تتباين ومحتواهما عند الفلاسفة. فإن كان الجوهر لدى الفلاسفة هو «ما قام بنفسه، فهو متقوم بذاته ومتعين بماهيته»(٧٦)، فإنه لا شيء لدى الأشاعرة يقوم بذاته أو يتعين بماهيته لأن الأشياء جميعاً تقوم وتتعين بالله، ولهذا فإن الجوهر عندهم هو أقصى ما يتناهى إليه الجسم في التجزئة أو هو الجزء الذي لا يتجزأ. ولا ريب أنه «إذا كانت الجواهر أو الأجسام لا تتقوم بذاتها فإن المجال يصبح مفتوحاً للدور الرئيسي للقدرة الإلهية ـ لا في الإيجاد من عدم فحسب ـ بل في التأليف والتركيب، والاجتماع والمماسة، والافتراق والانفصال بين الجواهر والأجزاء»(٧٧). ومن ناحية أخرى، فإن كون (الجوهر لا يتقوم بذاته) يجعل من وحدة الجسم أو وجوده ـ عند الأشاعرة ـ وحدة ظاهرية خارجية، وبذلك يصبح الجسم عرضة للتصدع والانهيار إذ يفتقد إلى أي مقوّم داخلي أو باطني لوحدته أو وجوده، وهنا تتجلى قدرة الله المطلقة في الإبقاء على وحدة الجسم ووجوده.

والحق أن القول بافتقار (الجوهر) إلى القدرة على (التقوّم بذاته والتعين بماهيته)

= محددة. وبالرغم من أن النظرية العلمية المعاصرة تستلزم ـ بقصد التفسير والتحليل ـ فرض فروض تتسم بسمات ميتافيزيقية أحياناً، فإن أحداً لا ينازع في أن ثمة فارقاً جوهرياً بين (تصورات ميتافيزيقية) يقتضي تأكيدها تصوراً معيناً للطبيعة، وبين (طبيعة) يقتضي فهمها وتفسير ظواهرها فرض (ميتافيزيقية) معينة.

(٧٤) دي. بور: **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، (سبق ذكره) ص ٧٠.

(٧٥) دي. بور: **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، (سبق ذكره)، ص ٦٨.

(٧٦) مجمع اللغة العربية: **المعجم الفلسفي**، (مادة جوهر)، القاهرة، ١٩٧٩، ص ٦٤.

(٧٧) أحمد محمود صبحي: **في علم الكلام**، جـ ١٠، (سبق ذكره) ص ٢١٣.

ينتهي إلى مشكلة أنطولوجية تتعلق بدوام العالم في الوجود. فإنه يستحيل تصور العالم باقياً في الوجود (بذاته) في إطار تصور للجوهر لا يتقوم بذاته. إذ يعني تصور الجوهر، لا يتقوم بذاته، أن «الجواهر لا تبقى بأنفسها ولكنها تبقى ببقاء زائد على وجودها، يكون من الله»[٧٨]. وهكذا تدوم الجواهر في الوجود ببقاء يخلقه الله فيها كل لحظة[٧٩]. وعلى هذا فإنه ليس من وجود حقيقي للجواهر، بل مجرد وجود ظاهري هش تستمده من خلق الله للبقاء فيها في كل لحظة. وعلى نفس القياس، فإنه ليس من وجود حقيقي للعالم، بل ثمة وجود ظاهري فارغ يتبدى من خلال خلق الله المستمر للعالم في كل وقت. وهكذا يتأدى تصور الأشاعرة (للجوهر) إلى تصور (العالم) على نحو من الوجود الظاهري غير الحقيقي. وتبعاً لذلك، فإن العالم يكون ـ كفعل الإنسان ـ وجوداً بالمجاز، في حين يبقى الوجود، على الحقيقة، ماثلاً في خلق الله لكليهما معاً؛ أعني للعالم ولفعل الإنسان.

وإذا كان التصور الأشعري (للجواهر) قد ارتبط جوهرياً بإفساح المجال أمام القدرة الإلهية المطلقة، خالقة وحافظة للخلق، فإن تصورهم (للأعراض) يتكفل ببيان فاعلية هذه القدرة على نحو أكثر شمولاً وجلاءاً. فالأعراض ـ حسب الأشاعرة ـ هي صفات «تعرض في الجواهر والأجسام، وتبطل في ثاني حال وجودها»[٨٠]. واللافت أن العَرَضْ يعد ـ بحسب هذا التعريف[٨١] ـ وجوداً إلى الزوال والانقضاء. ويبدو أن هذا التصور الأشعري للعَرَضْ قد ارتبط ـ إضافة إلى أصله القرآني ـ بالتصور الأشعري للزمان. «فالزمان ـ

---

(٧٨) Harvy. A. Walfson: **The philosophy of the Kalam**, Harvard university press, 1976, P 526.
والحق أننا اعتمدنا ـ فيما يتعلق بمشكلة بقاء الجواهر والأعراض وفنائها ـ على هذا الكتاب، وذلك لأنه ـ فيما نحسب ـ يحتوي على أرقى وأشمل تصنيف ممكن للآراء الكلامية في هذه المشكلة.

(٧٩) والحق أن البقاء يصبح ـ تبعاً لذلك ـ «شيئاً thing ـ كالعَرَضْ ـ يوجد في شيء آخر، بحيث يكون هذا الشيء الآخر حاملاً له». أنظر: Ibid, P. 524. ولأن الأعراض ـ طبقاً للأشعري لا يُتصور بقاؤها، فإن هذا البقاء ـ الذي هو كالعرض ـ لا يتصور بقاؤه كذلك إلا ببقاء يكون القول فيه كالقول في البقاء الأول. وكذلك إلى ما لا نهاية. وهكذا فإن التزام الأشاعرة مأزقاً منطقياً يتمثل في القول بالتسلسل إلى ما لا نهاية، يعد نتيجة طبيعية لإنكار الأشاعرة للتقوّم الذاتي للجوهر، وبالتالي إنكار فاعلية الطبيعة.

(٨٠) الباقلاني: **التمهيد**، ص ١٨.

(٨١) وجد الأشاعرة مستنداً قرآنياً لتعريف العَرَضْ بأنه (وجود) إلى الزوال والبطلان من قبل قوله تعالى: ﴿تريدون عَرَضْ الدنيا والله يريد الآخرة﴾. وقوله تعالى: ﴿قالوا: هذا عارض ممطرنا﴾. أنظر: المصدر السابق، ص ١٨.

كالأجسام - يتناهى إلى أجزاء لا تتجزأ أو آنات لا مدة لها[82]»، ولهذا فإنه - أعني الزمان - «مجموع ذرات منفصلة أو آنات، يحدث الواحد بعد الآخر، ولا صلة بين الواحد والآخر»[83]. وتبعاً لذلك، يعتبر (الآن) - في الزمان - وحدة قائمة بذاتها لا علاقة لها بما يسبقها أو يلحقها. وبذلك يكون الأشاعرة قد أدركوا في الزمان نقاطاً منفصلة لا ديمومة متصلة. وليس من شك في أن نظرية في الزمان تعده نقاطاً منفصلة، لا صلة بين الواحدة والأخرى، تنتهي ضرورة إلى افتراض الخلاء بين هذه النقاط المنفصلة. وهكذا بدا وكأن الفراغ أو العدم لا بد وأن يقوم بين كل اثنتين من آنات الزمان الأشعري[84]. ومن هنا فإنه يستحيل أن يبقى العرض آنين من الزمان، لأن بين كل آن في الزمان وآخر هوة من العدم لا بد أن تطال العَرَضْ. والملاحظ أن الأشاعرة قد انتهو - تبعاً لذلك - إلى الإستنباط المنطقي للطابع العدمي للعَرَضْ - وبالتالي للجوهر - في تحليلاتهم للزمان. وأعني أنهم تصوروا العدم (عدم الأعراض - وبالتالي الجواهر -) ضرورة منطقية، لا فاعلية إلهية. وليس من شك في أن ذلك يرتبط بتصور الأشاعرة في أن القدرة الإلهية لا تتعلق بالإعدام، بل تتعلق بالإحداث فقط: فإن «عدم الحوادث سواء كانت جواهراً أو أعراضاً واقع بنفسه لا بالقدرة،

(٨٢) دي. بور: **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ص ٧٠.

(٨٣) علي سامي النشار: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، جـ ١، ص ٤٧٥.

(٨٤) وقد حاول الأشاعرة - حقاً - تجاوز هذا المأزق الميتافيزيقي بالقول بالطفرة؛ أعني اعتبار الزمان طفرة من آن إلى آن. ولكن يبدو أن هذا التجاوز الميتافيزيقي - إن صح - يتأدى إلى مأزق (أيديولوجي). فاللافت أن زماناً يقوم على (الطفرة) يعني إلغاءاً لأي علاقة (ضرورية أو منطقية) بين آن سابق وآخر لاحق، وبذلك يفقد مفهوم (التقدم الإنساني) أساسه ومعناه. وهكذا يتأدى هذا التصور الفيزيائي للزمان - على صعيد الأيديولجيا - إلى استحالة انبثاق (الوعي) في صورته التاريخية، لأن هذا الوعي يتأسس - جوهرياً - على ضرورة (تواصل) لحظات الزمان (التاريخي) بشكل يفسح المجال لتراكم الخبرة التاريخية (وهي هيولى الوعي التاريخي). ولأن مفهوم (التقدم) يبقى مشروطاً بانبثاق الوعي في صورته التاريخية على الأخص، فإن هذا المفهوم يختص في الخطاب العربي المعاصر بغير قليل من الغموض والاضطراب. إذ يبدو (التقدم)، لا بوصفه نتاجاً لخبرة ووعي تاريخيين، بل بوصفه (طفرة) من لحظة في التاريخ إلى أخرى قد تكون بعيدة في ماضي الذات (سلفية ماضوية) أو أبعد منها في معاصرة الآخر (سلفية معاصرة). وهكذا تتفق النظرتان في تصورهما التقدم (قفزاً) من لحظة في التاريخ إلى أخرى، وذلك دون تحليل كاف للوضع التاريخي الراهن، ومن هنا تتأتى سلفيتهما معاً. وعلى هذا فإن سيادة النسق الأشعري - الذي تتمحور بنيته حول الاستبعاد دون الاستيعاب - قد جعل التقدم، في خطابنا المعاصر، محواً للحظة في التاريخ من أجل أخرى، أو في أحسن الحالات احتفاظاً باللحظتين معاً في تجاوز مصطنع.

لأن أثر القدرة عندهم (الأشاعرة) لا بد أن يكون وجودياً، فلا تتعلق القدرة بالعدم عندهم»[٨٥]. وإذ بدا للأشاعرة أنه «يلزم استغناء العالم، حال بقائه (بنفسه) عن الصانع»[٨٦]، فإنه لم يكن بد من إثبات «الإحداث الدائم» للقدرة، وذلك لأن «السبب المحوِج إلى المؤثر هو الحدوث»[٨٧]. وهكذا كان (الإحداث الدائم) هو فقط السبب المحوِج إلى (المؤثر). وإذ بدا إثبات هذا الإحداث غير ممكن إلا بإثبات إعدام يسبقه، فقد اضطر الأشاعرة إلى إدخال العدم في صميم كينونة العالم بوصفه ضرورة منطقية، لا بوصفه فاعلية إلهية، كي لا يبدو فعل الله عبثاً. ومع ذلك، فإنه يبقى أن هذا العدم يعد ـ في الأنطولوجيا الأشعرية ـ مجرد توطئة لإثبات الفاعلية الإلهية، وليس انعكاساً للطبيعة التطورية للوجود كالحال عند هيجل.

والحق أن القول (بالخلق المستمر) هو أهم ما ترتب على إدخال العدم إلى العالم. إذ أن عرضاً ينعدم لا بد وأن يتجدد عرض مثله، وإلا انقطع العالم عن البقاء. وإذا كان (عدم العرض) من نفسه ـ كما سبقت الإشارة ـ فإن تجدده أو اختصاصه بوقت معين يخرج فيه إلى الوجود لا يكون من نفسه، وكذلك فإنه لا يكون ـ كما يرى الفلاسفة ـ من «استناده إلى سلسلة مقتضية لذلك الاختصاص»[٨٨]. بل إن هذا التخصيص لكل عَرَضْ «بوقته الذي وُجد فيه إنما هو للقادر والمختار، فإنه يخصص بمجرد إرادته كل واحد منها بوقته الذي خلقه فيه وإن كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت وبعده»[٨٩]. واللافت ـ حسب الأشاعرة ـ أنه ليس من أثر لأدنى ضرورة في خلق الأعراض، فإنها تُخلق بمجرد (الإرادة)، ودون التقيد بمقتضيات حكمة أو قانون. وتجدر الإشارة إلى أن (الخلق المستمر) إذ يتعلق بالأعراض، فإنه يتعلق ـ تبعاً لذلك ـ بالجواهر، وبالتالي بالوجود بأسره. ذلك أنه لا يمكن تصور (انعدام العَرَضْ) دون (انعدام الجوهر)، إذ الجوهر ينعدم لا محالة حين ينعدم العَرَض. ومن هنا، فإنه إذا كان (العَرَضْ لا يبقى زمانين) فإن

(٨٥) محمد نووي ابن عمر الجاوي: شرح الدر الفريد في عقائد أهل التوحيد، (مكتبة الحلبي) القاهرة، الطبعة الأخيرة، ١٩٥٤، ص ٢١.

(٨٦) السيد السند: شرح المواقف، (سبق ذكره)، ص ١٩٩.

(٨٧) المصدر السابق، ص ١٩٩.

(٨٨) المصدر السابق، ص ١٩٩.

(٨٩) المصدر السابق، ص ١٩٩.

«الجواهر - هي الأخرى - لا تبقى زمانين، مثلها في هذا مثل الأعراض»[٩٠]. وإذ ينتهي (عدم العرض) إلى (عدم الجوهر)، فإن (بقاء الجوهر) يستند بالضرورة إلى خلق الله للعرض على التجدد، وهذا يعني أن هذا الخلق المتجدد يكون علة بقاء الجوهر. إذ أن «شرط بقاء الجوهر هو العرض، ولما كان (العرضُ) متجدداً محتاجاً إلى المؤثر دائماً، كان الجوهر أيضاً حال بقائه محتاجاً إلى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه إليه»[٩١]. ومن هنا فإن الخلق المستمر للعرض هو - لا جدال - خلق مستمر للجوهر. وهكذا فإن أبسط (العناصر) التي انتهى إليها التحليل الأشعري للعالم تبدو أعجز من أن تدوم في الوجود بذاتها آناً بعد آن، بل إن «وجودها يستند في كل الأحوال والأزمنة على التدخل الإلهي»[٩٢]. وتبعاً لذلك، فإن العالم الطبيعي لا يتمتع بأدنى فاعلية أو نشاط ذاتي. حقاً، إن ثمة أثراً لفاعلية ونشاط ذاتي للعالم يتبدى في التصور الأشعري للعَرَضْ - وبالتالي للجوهر - يفنى بنفسه من غير فاعل خارجي. ولكن الملاحظ أنها (فاعلية) تعدم نفسها؛ وأعني أن الأثر الأوحد لفاعلية الطبيعة هو الإعدام والإفناء؛ في حين أن الفاعلية الإلهية تتعلق، فقط، بالإيجاد والإبقاء. واللافت على أي حال، أن التصور الأشعرى للطبيعة (سلبية وموات) لا يجد تفسيره إلا في تصورهم للقدرة الإلهية منفردة بكل نشاط وفاعلية في العالم.

وإذا كان القول بالخلق المستمر قد بدا - في إطار الأنطولوجيا الأشعرية - أمراً ضرورياً لتفسير الامتداد الظاهري للعالم في الوجود، فإنه كان ضرورياً كذلك - في إطار نظريتهم الابستمولوجية - لتفسير إمكان معرفة هذا العالم. وأعني أن الضمان الإلهي للأنطولوجيا الأشعرية ضروري كذلك لمعرفتها، ذلك أن الخلق المستمر لا يعني - عند الأشاعرة - حفظاً مستمراً لذات العالم بفعل من الله واحد، بل خلقاً من الله للعالم بفعل يتجدد في كل لحظة. وهذا يعني أن الوجود لا يكون لعالم واحد متماسك وثابت - ولو بفعل من الله - بل لسلسلة لا متناهية من العوالم. حقاً إن (نفس العالم) يُخلق في كل لحظة، ومع ذلك فإنه ليس عالماً واحداً «بل سلسلة من العوالم تتوالى حتى يخيل لنا

(٩٠) دي. بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٧١.
(٩١) السيد السند: شرح المواقف، ص ١٩٩.
(٩٢) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، جـ١، ص ٤٧٦.

تواليها (كونها) عالماً واحداً»[٩٣]. وليس من شك في أن عالماً كهذا، يفتقد أدنى ثبات أو ضرورة، هو عالم تستحيل إمكانية معرفته يقينياً[٩٤]، إلا بتدخل مفارق. ومن هنا فإن الأنطولوجيا المضمونة بتدخل إلهي تتأدى ـ على صعيد المعرفة ـ إلى (ابستمولوجيا) لا بد، كذلك، من ضمانها (إلهياً)[٩٥]. وهذا يعني أنه إذا كان (التدخل الإلهي) ضرورة أنطولوجية، فإنه يكون ـ كذلك ـ ضرورة ابستمولوجية. وهنا يتجلى الإلغاء الأشعري لفاعلية (العالم) من جهة، وفاعلية (الإنسان) من جهة إخرى في موقف واحد يؤكد فقط انفراد الذات الإلهية بمطلق القدرة والفاعلية.

وإذا كانت البنية الإطلاقية للنسق الأشعري قد تجلت ـ على نحو واضح ـ عند تحليل عناصر العالم الطبيعي، فإنها تتجلى ـ بذات القدر ـ في علاقلات هذه العناصر ببعضها. وأعني أنه إذا كان «الجوهر لا ينفك عن العرض» من ناحية، و«العرض لا يمكن ـ من ناحية أخرى ـ أن يوجد إلا قائماً بجوهر ما»[٩٦] ـ إذ العرض لا يقوم بنفسه،

(٩٣) دي. بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٧١.

(٩٤) والحق أن هذا التصور يبدو نتيجة لازمة عن أي نظرية ـ في الوجود ـ تضحي بموضوعية العالم على مذابح المطلق. فمن المعروف أن النزعة السوفسطائية قد انتهت ـ فيما يتعلق بإمكان معرفة العالم ـ إلى لا ـ أدرية مفرطة وخاصة عند جورجياس، وذلك بعد أن قوضت (موضوعية العالم) من أجل (إنسان) أصبح ـ لظروف تاريخية ـ (مطلقاً) يُقاس عليه كل شيء. وبدورهم، كاد الأشاعرة ينتهون إلى ذات الموقف اللا ـ أدري ـ بعد أن نزعوا عن العالم الثبات والضرورة، إفساحاً (للذات) مطلقة القدرة والفاعلية ـ لولا أنهم التمسوا ضماناً لليقين في المطلق. وهكذا يبقى إمكان المعرفة الإنسانية مرتبطاً ـ على نحو صميمي ـ بنظرية الوجود والعلاقة الممكنة بين دوائره الثلاث (الله والعالم والإنسان). فإن علاقة بين هذه الدوائر الثلاث أكثر توازناً ونسبية تتأدى إلى إثبات إمكان المعرفة، في حين تستحيل المعرفة ـ إلا ضمن شروط مفارقة ـ في ظل سيادة ما هو مطلق.

(٩٥) فالحق أن المفاهيم الابستمولوجية لنسق ما تتسق، في الأغلب، مع التصورات الأنطولوجية التي ينطوي عليها، وذلك بسبب من انتمائهما المشترك إلى بنية يتمحور حولها النسق بأسره. ومن هنا تنشأ صميمية الارتباط بين المفاهيم الابستمولوجية وبين التصورات الأنطولوجية، بحيث تتأدى الأنطولوجيا «غير المكتفية بذاتها» إلى ابستمولوجيا «غير مكتفية بذاتها» أيضاً. هكذا بدا الأمر عند ديكارت الذي احتاج ـ ليتمكن من القفز خارج أسوار عزلة ذاته ـ إلى «إله» يضمن صدق معرفته بالوجود، بل ويضمن دوام الوجود ذاته. وكذلك فإن الأشاعرة، وإن افتقدوا نظرية متكاملة في المعرفة، إلا أنه يمكن التأدي من تصوراتهم الأنطولوجية إلى صياغة ابستمولوجية كان من اللازم أن ينتهي إليها نسقهم لو أنهم حاولوا ذلك.

(٩٦) دي. بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٦٩.

كما لا يقوم بعرض غيره[97] ـ فإن هذا الارتباط بينهما لا يتسم بأي كلية أو شمول. إذ أن عرضاً جزئياً معيناً يقوم بجوهر ما، «ولا يمكن أن يقوم العرض نفسه بجوهر آخر»[98]، بحيث أن «السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بالمحل الآخر ضرورة»[99]. وعلى هذا فإنه ليس من أثر لمقولة أو معنى كلي يعم أكثر من جوهر أو جزء من الأجزاء القائمة في الخارج، إذ الأجزاء جميعاً تقع في قبضة قدرة مطلقة تختص بالتأليف والتفريق بين الأجزاء. وهكذا تتجلى إطلاقية البنية في إطار البحث الأشعري في الطبيعة بأسره.

ولعله تأكد، الآن، أن هناك بنية (Structure) محددة تنتظم عناصر البحث الأشعري في المسائل الإلهية والإنسانية والطبيعية. ذلك انه أمكن صياغة نسق شامل ينتظم هذه المسائل جميعاً برغم تباينها، وهذا النسق لا يجد تفسيره إلا في انتسابه إلى هذه البنية المشار إليها. ولقد بدا أن هذه البنية ذات طبيعة إطلاقية؛ أعني أنها تكشف ـ على نحو مطلق ـ عن حضور ما هو إلهي وفعاليته في مقابل غياب ما هو إنساني أو طبيعي وسلبيته. وقد ارتبطت هذه الصياغة الإطلاقية للبنية بالعجز الأشعري عن إدراك مضمون، للعلاقة بين دوائر الوجود الثلاثة (الله والعالم والإنسان)، إلا التسيد والاستبعاد، وليس التفاعل والاستيعاب. وأعني أنهم لم يدركوا في العالم إلا طرفاً يتسيد ويستبعد ما دونه. وبالرغم من الطابع النظري المحض لهذه البنية، فإن كونها تعكس رؤية للعالم ذات طابع واقعي أمر يصعب إنكاره. وأعني أنه لا يمكن الفصل بين هذه الصياغة الإطلاقية للبنية وبين مجمل التصورات الاجتماعية والسياسية للأشاعرة. وإذ تبدى ـ على أي حال ـ أن ثمة نسقاً، يتمحور حول بنية ذات خصائص محددة، ينتظم المباحث الأشعرية الكلامية، فإن مهمة أي بحث جزئي في مسألة أشعرية باتت ـ والأمر كذلك ـ تنحصر في مجرد الكشف عن تجلي هذه البنية الخاصة في تلك المسألة الجزئية واندماجها ـ بالتالي ـ في نسق كلي تستمد منه المعقولية والتفسير. فإنه لا بد من سلب (الجزئية) عن أي مسألة خاصة، وذلك بإدماجها في البنية أو النسق، حتى يمكن أن تصير علماً. إذ أنه لا (علم) حيث لا يوجد (الكلي). ولا جدال في أن بحث النبوة الأشعرية سيكون ـ تبعاً لذلك ـ

(97) البغدادي: **الفرق بين الفرق**، ص ٣١٧، السيد السند: شرح المواقف، ص ١٩٧.
98) علي سامي النشار: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، جـ ١، ص ٤٧٥.
(99) السيد السند: **شرح المواقف**، ص ٢٠٢.

محاولة لسلب (الجزئية) عنها، وذلك بإدماجها في نسق كلي تستمد منه المعقولية والتفسير. وليس من شك في أن ذلك لن يتحقق إلا بالكشف عن تجلي (البنية) فيها.

النبوة... أو تجلي البنية:

لو أن «معيار العلم» يتمثل في انكشاف بنية ما خلال عناصر شتى ينتظمها نسق شامل يتمحور حول هذه (البنية)؛ فإن هذا المعيار ينطبق - لا شك - على مبحث النبوة الأشعري، الذي يتكشف عن البنية الكلية للنسق الأشعري بأسره. وإذ تتسم هذه البنية الكلية بالنزوع الدائم إلى تأكيد هيمنة المطلقات وسيادتها على العالم، فإن كافة عناصر البحث النبوي الأشعري تُظهر ذات النزوع. وهكذا تتكشف هذه العناصر، كافة، عن حضور وهيمنة (مطلقين) لما هو إلهي في مقابل غياب وانسحاب (تامين) لما هو إنساني. ومن هنا فإنه إذا كانت النبوة (خطاباً إلهياً) يتكشف في إطار (شروط إنسانية)، فإن المعتبر لدى الأشاعرة هو مجرد (الخطاب الإلهي) دون (الشرط الإنساني). وبالرغم من أنه بدا أن تصوراً للنبوة في إطار هيمنة ما هو (إلهي) مطلقاً، وغياب ما هو (إنساني) تماماً يتأدى إلى صعوبات جمة تتمثل في أن منطقية (الخطاب) تنهار - لا ريب - بمجرد حذف أحد طرفيه، كما أنه ثبت تاريخياً - وبفضل الخطاب الإلهي ذاته - أن الشرط الإنساني داخل في تركيب الخطاب الإلهي؛ فإن نظرة على مجمل ما بحثه الأشاعرة في النبوة تكشف - على نحو قاطع - عن شمول البنية الإطلاقية للنسق الأشعري لكل عناصر البحث النبوي.

(أ) تعريف النبوة:

تتفق المصادر الأشعرية على رد الاشتقاق اللغوي للفظ (النبي) إلى مصدرين. واللافت حقاً أنه بينما يتكشف أحد المصدرين عن (حضور إلهي) غلّاب، فإن الآخر يتبدى عن (حضور إنساني) فعّال. إذ بينما النبي طبقاً لأحد المصدرين يكون هو (المُنَبِىء من الله) أو (المُنبِيء برسالته)، فإنه يكون طبقاً للآخر مَنْ ينبو ويسمو فعله وَمَلَكته. وبالرغم من أن المصنفات الأشعرية تَعرض للمصدرين معاً، فإنهم يميلون، خاصة، إلى تبني المصدر المعبر عن حضور إلهي غلّاب، لأنه يتسق ومجمل تصوراتهم العقائدية من

جهة، ومن جهة أخرى فإنه يتفق وتبنيهم تعريفاً اصطلاحياً للنبوة بعينه.

فثمة من يرى أن (النبي) لفظ مشتق من النبأ وهو الخبر، فهو المنبىء. . وقد سُمي به لإنبائه عن الله تعالى، وهو - حينئذٍ - فعيل بمعنى فاعل مهموز اللام[100]، وكذلك فإنه قد يكون (فعيل) بمعنى المفعول لأن الله هو الذي ينبئه[101]. ولأن لفظ (النبي) مشتق من النبأ، فإنه مهموز في اللغة ولكنه يخفف ويدغم[102]، ويحتمل أيضاً أن تكون همزته قد سقطت[103]، أو أنها أبدلت ياء[104]، أو أنهم تركوا همزه كالذارية والخابية[105]. ومن الممكن، أيضاً - حسب الأشاعرة - أن يكون لفظ (النبي) مأخوذاً من (النبوة أو النباوة) وتعني الارتفاع عن الأرض[106]. «وحينئذٍ يكون معناه الذي شُرِفَ على سائر الخلق، فأصله بغير الهمزة، وهو فعيل بمعنى مفعول»[107]. واللافت أن الاشتقاق في هذا (المصدر الثاني)، وإن كان يتم - كما في المصدر الأول - على ذات الوزن «فعيل»، فإنه يكون على معنى واحد هو المفعول فقط، وليس كما في (المصدر الأول) على معنى الفاعل أيضاً. فقد لاح للأشاعرة - فيما يبدو - أنه بينما يصلح في المصدر الأول أن يكون الاشتقاق على وزن «فعيل» بمعنى الفاعل والمفعول معاً - إذ اللفظ (نبي)، في الحالين، أعني بمعنى الفاعل (أي المُنبىء لرسالة الله) أو بمعنى المفعول (أي المُنَبىء برسالة من الله)، هو مجرد مجلى أو أداة للقصد أو الفعل الإلهي - فإن اشتقاقاً من المصدر الثاني بمعنى الفاعل يفسح السبيل لشبهة أن يكون (النبو أو الارتفاع) بفعل من الإنسان ذاته. ولهذا أوقفوا الاشتقاق، هنا، على معنى المفعول فقط، وذلك حتى يكون (النبو أو الارتفاع) بفعل من الله فقط، إذ هو الذي يرتفع بالنبي ويسمو - أعني أن الله هو (صاحب الفعل)، أما النبي فهو فقط (محل الفعل). وبالرغم من هذا التقييد الأشعري في الاشتقاق

---

(١٠٠) أبو الثناء الأصفهاني: **شرح طوالع الأنوار**، (سبق ذكره)، ص ١٩٨.

(١٠١) محمود الشرقاوي: **الأنبياء في القرآن الكريم**، (سبق ذكره)، ص ٩.

(١٠٢) السيد السند: **شرح المواقف**، (سبق ذكره)، ص ٥٤٥.

(١٠٣) البغدادي: **أصول الدين**، ص ١٥٣.

(١٠٤) محمود الشرقاوي: **الأنبياء في القرآن الكريم**، ص ٩.

(١٠٥) الرازي: **مختار الصحاح**، (سبق ذكره)، ص ٦٤٢.

(١٠٦) البغدادي: **أصول الدين**، ص ١٥٤.

(١٠٧) أبو الثناء الأصفهاني: شرح طوالع الأنوار، ص ١٩٨.

من (المصدر الثاني)، فإن الأشاعرة قد مالوا خاصة إلى تبني المصدر الأول الذي يكشف - جوهرياً - عن الحضور الإلهي فقط[108]. يبقى أخيراً الإشارة إلى أن البنية الإطلاقية للنسق الأشعري قد تبدت - كأجلى ما يكون - حتى في أدق أمور الاشتقاق اللغوي.

وإذا كان الأشاعرة قد مالوا إلى تبني الاشتقاق الأول للفظ (النبي) من النبأ - وذلك لأن النبي سواء أكان مُنْبِىء (أي فاعلاً ينشر النبأ) أو مُنْبَىء (أي مفعولاً يتلقى النبأ)، فإنه يكون كذلك بفعل من الله لا من نفسه - فإن هذا الانحياز اللغوي يتسق وتبنيهم تعريفاً اصطلاحياً للنبوة يرى فيها هبة واصطفاءً، أي فعلاً من الله كذلك. فالنبوة - اصطلاحاً - هي عند الأشاعرة «موهبة من الله تعالى ونعمة منه إلى عبده، وهي قول الله تعالى لمن اصطفاه من عباده: أرسلناك وبعثناك وبلِّغ عنا»[109] وبالرغم من أن هذا التصور الأشعري للنبوة «هبة واصطفاء» لا يتعارض وتصورها امتيازاً ونشاطاً أولياً خاصاً لـلإنسان يمهـد لاختصاصه بهبة النبوة - وبذلك تكون النبوة هبة واصطفاءً مبررين بفعل سابق من الإنسان - فإن الأشاعرة قد أكدوا أن النبوة هي مجرد «هبة من الله، وليست معنى يعود إلى ذات النبي ولا إلى عرض من أعراضه، استحقها بكسبه وعمله»[110]. فالحق أنه «لا يشترط في النبوة - حين تكون هبة واصطفاءً - شرط من الأحوال المكتسبة بالرياضات»[111]. وليس من شك في أن تصور النبوة - إصطلاحاً - «هبة واصطفاء» يرتبط بتصورها - لغة - «إخباراً وإنباءً». ذلك أن كون النبوة من (الخبر أو النبأ)، يجعل جوهرها وأصلها في مجرد (القول) وليس في (الفعل)، وبعبارة أخرى يجعلها - في الاصطلاح «ترجع إلى (قول) الله تعالى

(١٠٨) فقد أجمع الأشاعرة على أن النبي هو (المنبىء) واشتقاقه من (النبأ)، وقد غالى الجويني في تأكيد هذا الاشتقاق حتى لقد أطلق على النبوة اسم (النبوءة) باعتبار النبي هو المنبىء من النبأ. أنظر: الجويني: الإرشاد ص ٣٠٢. ولا بد من الإشارة - ثانية - إلى أن ذلك لا يعني أن الأشاعرة قد منعوا تماماً الاحتمال الثاني للاشتقاق، بل المعنيّ فقط أنهم مالوا إلى تبني الاشتقاق الأول لأنه يتسق ورؤيتهم الشاملة للنبوة. وذلك ما يتضح بالمقارنة مع المعتزلة الذين مالوا - على العكس - إلى تبني الاشتقاق الثاني للنبي من (النباوة)، لأنه يتسق - بدوره - ورؤيتهم الشاملة للنبوة. وذلك دون أن يمنعوا تماماً إمكانية اشتقاق النبي من (النبأ).

(١٠٩) أبو الثناء الأصفهاني: شرح طوالع الأنوار. ص ١٩٩.

(١١٠) الآمدي: غاية المرام في علم الكلام، (سبق ذكره)، ص ٣١٧.

(١١١) السيد السند: شرح المواقف، ص ٥٤٥.

لمن يصطفيه: (أنت رسولي)، ولا تؤول إلى صفات الأفعال»[112]. وهكذا يتأدى رد النبوة ـ لغة ـ إلى النبأ، إلى ردها في الاصطلاح إلى مجرد (قول) من الله دون (فعل) من الإنسان. والأمر اللافت على أي حال، هو أن الرد الأشعري للنبوة ـ لغة ـ إلى (النبأ) واصطلاحاً ـ إلى (الاصطفاء) يرتبط ـ دون شك ـ بقصد الأشاعرة إثبات (الفعل) من الله فقط دون الإنسان. ومن هنا فإن البنية الإطلاقية للنسق الأشعري تتجلى تماماً في تعريف النبوة لغة واصطلاحاً.

(ب) جواز النبوة:

بات من الحتم أن يسري على النبوة كل ما يسري على أفعال الله ـ عند الأشاعرة ـ من إطلاق ولا ـ تحدد، وذلك بعد أن أظهر التعريف أنها مجرد (فعل إلهي) فقط لا يرتبط بأدنى شرط إنساني. واللافت أن التحليل الأشعري لأفعال الله قد ارتبط بقصد يتمثل في إطلاق القدرة، لا إظهار الحكمة. ومن هنا تأدى الأشاعرة إلى أن (أفعال الله) تكون على الجواز والإمكان لا الوجوب أو الامتناع. «فالفعل الصادر منه (الله) مختص بضروب من الجواز لا يتميز بعضها من البعض»[113]، وقد ارتبط هذا التصور الأشعري لفعل الله مختصاً بضروب الجواز بأن «المصحح للمقدورية هو الجواز، ولو رفضناه لبقي إما الوجوب أو الامتناع، وهما يمنعان من المقدورية»[114]. وإذن، فإثبات القدرة هو الأصل في اختصاص الفعل بضروب الجواز.

والحق أن كون الأفعال على الجواز يقتضي ضرباً من التبرير العلّي أو الغائي لاختصاص أحد وجوه الجواز بالوجود. وذلك لأنه «لو لم يكن فعل واجب الوجود لغرض مقصود ـ مع أن الدليل قد دل على كونه حكيماً في أفعاله، غير عابث في إبداعه ـ لكان عابثاً، والعبث قبيح، والقبيح لا يصدر من الحكيم المطلق، والخير المحض»[115].

(112) الجويني: الإرشاد، ص ٣٥٥.
(113) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٥٢.
(114) الرازي: معالم أصول الدين، نشر: طه عبد الرؤوف سعد، (مكتبة الكليات الأزهرية)، القاهرة (بدون تاريخ)، ص ٥٢.
(115) الآمدي: غاية المرام في علم الكلام، ص ٢٣٠.

وبالرغم من أن عدم التبرير العلّي أو الغائي لأفعال الله يؤدي ـ تبعاً لذلك ـ إلى إبطال حكمته وبيان عبثه؛ فإن الأشاعرة قد ذهبوا ـ حرصاً على إطلاق قدرته ـ إلى أن أفعال الله لا تستند إلى علة أو غرض، إذ الله يفعل ويبدع «لا لغاية يستند الإبداع إليها، ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها، بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وضر لم يكن لغرض قاده إليه، ولا لمقصود أوجب الفعل عليه، بل الخلق وأن لا خلق له جائزان، وهما بالنسبة إليه سيان»[١١٦]. وقد أبطل الأشاعرة (الغرض) لأنه يؤدي ـ فيما تصوروا ـ إلى إثبات نقص الذات الإلهية. إذ «الفاعل بغرض مستكمل بالغرض»[١١٧]، وذلك «يوجب افتقار الأشرف إلى الأخس في إفادة كمالاته له، وأن يكون ناقصاً قبله»[١١٨]. فبدا ـ بذلك ـ وكأن (كمال الذات) يتعارض وإثبات (الغرض) في الفعل[١١٩]، ولذلك لم يكن بد «من التضحية (بالغرض والغاية) وترك الفعل نهباً لإرادة مطلقة لا تتقيد بغاية أو حكمة. وأما إذا أظهر المعتزلة أنه «لو لم يكن فعل الله لغرض مقصود، لكان عابثاً والعبث قبيح»؛ فإن الأشاعرة لم يروا في ذلك إلا مأزقاً يقوم فقط على أصل المعتزلة في التحسين والتقبيح بالفعل، أما على أصلهم ـ أي الأشاعرة ـ في التحسين والتقبيح من الشرع، فإنه «يلزم منع جواز إطلاق القبح على أفعال الله تعالى، لعدم وروده على لسان الشرع المنقول»[١٢٠]، وليس بسبب من تصور الله منزهاً عن العبث عقلاً:

وإذ بدا للأشاعرة أن أفعال الله على الجواز ـ إذ الله حر «حرية استواء، وأنها لا تتعلل بغرض أو غاية، لأن ذلك يوجب كونه ناقصاً، وبدا لهم أيضاً أنه لا بد مع قيام الجواز بالفعل وانتفاء الغرض عنه، من وجود مرجح يترجح به وجود الفعل على عدمه؛

---

(١١٦) المصدر السابق، ص ٢٢٤.

(١١٧) الطوسي: تلخيص المحصل، (بذيل كتاب الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين)، (سبق ذكره)، ص ٢٠٥.

(١١٨) الآمدي: غاية المرام في علم الكلام، ص ٢٢٦.

(١١٩) وقد أظهر المعتزلة ما ينطوي عليه هذا التصور الأشعري من مغالطة تتمثل في أن: «ما ذكروه من تعلق النقص والكمال به بالنظر إلى الغرض المقصود، فإنما يلزم لو كان ذلك الغرض عائداً إليه، وكماله ونقصه متوقفاً عليه، وليس (الأمر) كذلك، بل هو الغنى المطلق واستغناء كل ما سواه ليس إلا به، بل عوده إنما هو إلى المخلوق، وذلك مما لا يوجب كمالاً ولا نقصاناً بالنسبة إلى واجب الوجود». أنظر: المصدر السابق، ص ٢٣٠.

(١٢٠) الآمدي: غاية المرام في علم الكلام، ص ٢٣٩.

فإنهم تصوروا هذا المرجح في (إرادة مطلقة) من كل شرط. فالإرادة فقط هي ما «يتأتى بها تخصيص الممكن» [١٢١]، وأما «ما يقال من أن العلم بالمصلحة (أي الغرض) صالح لذلك، فممنوع، إذ قد تكون المصلحة في الفعل أو الترك متساوية» [١٢٢]. ومن هنا فإنه «ينبغي أن لا يتوقف عاقل في أن علمه (أي الله) بوجه المصلحة (أو الغرض) لا يكفي في فعله» [١٢٣]. إذ الفعل يترجح وقوعه بمجرد تعلق الإرادة به، وليس بما يتضمنه من مصلحة أو بما يهدف إليه من غرض. وليس من شك في أن تعلق الإرادة بأحد وجوه الممكن لا يكون لعلّة أو سبب، بل «تعلقها بأحدها ترجيح بلا مرجح، وإن لم يكن كذلك، بل كان تعلقها بأحدها بمقتضى ذاته، فالمريد (بذلك) غير قادر على الفعل بالمعنى المذكور (أي بالمعنى المطلق)، إذ قد وجب وجود أحد (الوجوه الممكنة للفعل) منه، لا وجوباً مترتباً على تعلق إرادته، بل لم يجز منه إلا وقوع هذا (الوجه)» [١٢٤]. وهكذا أدرك الأشاعرة أن تفسير تعلق الإرادة بالفعل، بكون الفعل ضروري (بمقتضى ذاته) للنظام في عالم الطبيعة وعالم الإنسان، يعد تفريغاً للإرادة من محتواها، بل وقولاً بجبرية الله. فالله ـ طبقاً للأشاعرة ـ يفعل، لا بمقتضى النظام، بل بمطلق الإرادة. فإن فعله يقع في الوجود، لمجرد تعلق الإرادة المطلقة به، وليس لأن نظاماً شاملاً من الحوادث الطبيعية والانسانية ـ لا يُفهم الفعل إلا في إطارها ـ يقتضيه ويفسر ـ في ذات الوقت ـ تعلق الإرادة به. وهكذا اقتضى الحضور المطلق للإرادة، إلغاء أي ضرورة ذاتية لأي فعل في العالم.

وكأي فعل، افتقدت النبوات ضرورتها الذاتية وأصبحت على مذهب أهل الحق (الأشاعرة) «ليست واجبة أن تكون ولا ممتنعة أن تكون، بل الكون وأن لا كون بالنسبة إلى ذاتها وإلى مرجحها سيان» [١٢٥]. وهكذا النبوة ـ على قول الأشاعرة ـ «ممكن يستوي طرفاه» [١٢٦]، وإنما يكون حصولها في الوجود ـ والحال كذلك ـ بأن تتعلق بها إرادة الله المطلقة، التي يتأتى بها تخصيص الممكن؛ وليس بكون صلاح البشر يتعلق بها. إذ

(١٢١) محمد نووي بن عمر الجاوي: شرح الدرّ الفريد في عقائد أهل التوحيد، (سبق ذكره)، ص ٢٤.
(١٢٢) كمال الدين الحنفي: إشارات المرام من عبارات الإمام، (سبق ذكره)، ص ١٥١.
(١٢٣) مصلح الدين الكستلي: حاشية على شرح العقائد النسفية، (سبق ذكره)، ص ٨٦.
(١٢٤) المصدر السابق، ص ٨٦.
(١٢٥) الآمدي: غاية المرام في علم الكلام، ص ٣١٨.
(١٢٦) التفتازاني: شرح العقائد النسفية، (سبق ذكره)، ص ١٦٤.

المعتبر لدى الأشاعرة في النبوة ـ بوصفها فعلاً جائزاً ـ هو مطلق الإرادة، لا مقتضى المصلحة. ومن هنا فإنه يتعذر ـ أشعرياً ـ تبرير النبوة بوصفها (رداً إلهياً) على (وضع إنساني محدد) في لحظة معينة من التاريخ، بل النبوة (وهي فعل إلهي) لا تتعلل إلا بإرادة (هي صفة إلهية) تعلقت بها في لحظة ما. واللافت أن هذا التصور الأشعري للنبوة، فعلاً يحصل بمطلق الإرادة، لا بمقتضى المصلحة ـ والذي يعكس حرصاً بالغاً على الذات الإلهية ـ يتأدى ضرورة إلى إحاطة الذات الإلهية بالخطر. ذلك أن النبوة ـ على العموم ـ تتكشف عن طابع تطوري لا سبيل إلى إنكاره. وليس من شك في أن تصور النبوة ـ فعلاً ـ يحصل بمطلق الإرادة فقط، يجعل من المستحيل تفسير هذا الطابع التطوري للنبوة إلا بوصفه تطوراً في طبيعة الذات الإلهية نفسها، أو ـ على الأقل ـ تصور الله ذاتاً تبدو لها البداءات[١٢٧]، في حين أن تصور النبوة ـ فعلاً ـ يحصل بمقتضى المصلحة يؤدي إلى سهولة تفسير هذا الطابع التطوري للنبوة باعتباره تطوراً ـ لا يلحق أبداً الذات الإلهية أو علمها ـ بل يلحق فقط (وضعاً بشرياً) تكون النبوة (رداً إلهياً) عليه. فبدا بذلك وكأن التصور الأشعري للنبوة فعلاً جائزاً يحصل بمطلق الإرادة فقط ينتهي، حتماً، إلى تشويه الذات الإلهية، وذلك من حيث أراد الحرص عليها. إذ الحرص على الذات لا يكون بإثبات تلقائية فعلها وعشوائيته، بل ببيان غائيته. وبالرغم من ذلك، يبقى تصور الأشاعرة للنبوة ـ مجرد فعل جائز لا يتحصل وقوعه إلا بتعلق إرادة الله به ـ لازماً عن البنية الإطلاقية للنسق بأسره؛ تلك التي تتمثل، هنا، في إثبات مطلق الإرادة، دونما اعتبار لقصد أو غاية.

وإذ ارتبط تصور النبوة، فعلاً، على (الجواز والإمكان) بميل أشعري إلى إفساح

---

(١٢٧) ومن الغريب حقاً، أن الأشاعرة لم يجدوا بداً من الإلتياذ بمقتضيات المصلحة، حين تعلق الأمر بتفسير التطور في النبوات أو ما يُعرف أصولياً «بالنسخ في الشرائع». فـ «لأنه ليس يمتنع أن يكون مثل الصلاح في وقت فساداً في وقت آخر»، فإن النبوات تتطور والشرائع تُنسخ «ولا يوجب ذلك البداء، إذا علم (الآمر) أن في تبقية (ما أمر به) مشقة داعية إلى ترك المُكلَّف كل الواجبات، وأن تخفيف المحنة بالنهي عنه مصلحة ولطف، فيكون الأمر مصلحة وإزالته، أيضاً، مصلحة». أنظر: الباقلاني: التمهيد، ص ١٨٥ ـ ١٨٧. واللافت على أي حال، هو أن (منطق المصلحة) ـ الإنساني في جوهره ـ يبرر ـ لدى الأشاعرة ـ فعلاً إلهياً ـ مثل نسخ الشرائع ـ وذلك لتجنب تشويه الذات الإلهية بالقول بالبداء.

المجال للإرادة الإلهية تتجلى - على نحو مطلق - دون اعتبار أو تحدد؛ فإنه لم يكن بدّ للأشاعرة من مخاصمة أي اتجاه يتخارج بالنبوة من حد الإمكان والجواز إلى أحد الحدين المحتملين الآخرين؛ أعني (الوجوب) أو (الامتناع). فإن كلا الحدين المحتملين (الوجوب والامتناع) ينتهيان إلى الحد من التجلي المطلق لما هو إلهي، دون اعتبار أو تحدد، ويفسحان المجال - في المقابل - لقانون أو نظام - لا شك في مصدره الإلهي - يتحدد فعل الذات الإلهية في إطاره. فالامتناع - فيما يتعلق بالنبوة - يستند إلى تصور للعالم مكتفٍ بالعقل ومستغنٍ عن كل تأثير إلهي مباشر، في حين أن (الوجوب) يستند إلى تصور للعالم تهيمن عليه الضرورة. وهكذا العالم، في إطارهما معاً، لا تهيمن عليه المطلقات بقدر ما يسوده القانون والنظام. ومن هذا الحد من التجلي المطلق لما هو إلهي، عارض الأشاعرة - بحسم - أي تصور للنبوة خارج الإمكان والجواز؛ وأعني أنهم عارضوا تصور (البراهمة) للنبوة ممتنعة أو محالة، وكذلك تصور (المعتزلة والفلاسفة) للنبوة واجبة.

فقد بدا للبراهمة «أن الله أكمل العقول وحسَّن فيها الحسن وقبَّح فيها القبيح وجعلها دلالة على مراشد الخلق ومصالحهم ومنع بها من التظالم وجعلها دلالة وذريعة إلى علم كل ما يُحتاج إليه»[١٢٨]. وبالطبع فإن مضمون النبوة «لم يخل إما أن يكون مدركاً بالعقول أو غير مدرك بها: فإن كان الأول فلا حاجة إلى الرسول، بل النبوة تكون عبثاً وسفهاً، وهو قبيح في الشرع. وإن كان الثاني فما يأتي لا يكون مقبولاً، لكونه غير معقول. فالبعثة على كل حال لا تفيد»[١٢٩]. وهكذا النبوة - طبقاً للبراهمة - ممتنعة ومحالة تماماً على قانون العقل الإنساني.

وبالرغم من لا جدوى هذه الحجة البرهمية خارج إطار الدين البرهمي[١٣٠]؛ فإن

---

(١٢٨) الباقلاني: التمهيد، ص ١٢١.

(١٢٩) الآمدي: غاية المرام في علم الكلام، ص ٣٢٠.

(١٣٠) سبق أن ألمحنا إلى أن حدود الديانة البرهمية لا تتسع لأي وحي أو نبوة. فإن التصور البرهمي للألوهية شاملة لكل شيء ومتغلغلة في كل شيء يؤدي إلى أنه لا انفصال البتة بين العقل الكلي (الله) وبين العقل الجزئي (الإنسان)، بل ثمة وحدة كونية تفنى فيها الجزئيات المتناهية في جوف الكلي أو الألوهية الشاملة. ومن ثم تنتفي النبوة، التي تفترض سلفاً هذا الانفصال لأنها - أصلاً - =

الأشاعرة قد اضطروا ـ وهم بصدد تفنيدها ـ إلى الحد ـ ولو جزئياً ـ من تصور النبوة مجرد فعل إلهي على الجواز، يتعلل وجوده فقط بإرادة إلهية مطلقة تتعلق به، ودون أدنى اعتبار لتعلق صلاح البشر به. فقد بدا للأشاعرة أنه يستحيل ـ في مواجهة الإنكار العقلي البرهمي الصارم ـ تبرير النبوة على هذا النحو. وهكذا وجدوا «فيما تقدم من تقرير مذهب الحكماء، وهو أن الإنسان مدني بالطبع فلا بد له من قانون عدل محتاج إلى واضع يمتاز عن بني نوعه بما يدل على أن ما أتى به من عند ربه»[131]، دليلاً يواجهون به إنكار البراهمة للنبوة. ولا جدال في أن البراهمة بذلك قد أجبروا الأشاعرة على التقدم في سبيل تبرير النبوة، لا بمقتضى الإرادة المطلقة، بل بمقتضى النظام والمصلحة.

واللافت ـ في الجدال الأشعري ـ البرهمي ـ هو أن التصور البرهمي للنبوة على قانون العقل الإنساني، جاء مناقضاً تماماً للتصور الأشعري للنبوة على قانون الفعل الإلهي. إذ بينما يتكشف الإمكان الأشعري عن (إطلاق) الإرادة والقدرة الإلهيتين على (الفعل)؛ فإن الامتناع البرهمي يتكشف عن (إطلاق) الثقة في (العقل). فبدا وكأن النبوة ـ حسب الأشاعرة ـ تُفهم في حدود ما هو إلهي فقط، في حين تُفهم ـ طبقاً للبراهمة ـ في حدود ما هو إنساني فقط. وأن الإمكان الأشعري (للنبوة) يحيل إلى امتناع (إنساني)، في حين يحيل الإمكان البرهمي (للمعرفة) إلى امتناع (إلهي). فليس من شك في أن تصور النبوة (ممتنعة) ـ لدى البراهمة ـ على الله، يقوم على تصور للمعرفة (ممكنة) للإنسان. وبالرغم من التباين بين حدود النظرتين للنبوة، فإن ثمة توافقاً بنيوياً بينهما يتبدى من أن مفهوم (الإمكان والجواز) في إطار كلا النظرتين يرتبط جوهرياً ـ مع تباين ما يتعلق به، نبوة إلهية أو معرفة إنسانية ـ بإبراز التجلي المطلق لفاعلية بعينها، وحذف كل ما يقوم بإزالتها. فقد ارتبط إمكان النبوة لدى الأشاعرة بإفساح المجال للقدرة الإلهية تتجلى، على نحو مطلق، دون اعتبار أو تحدد، وكذا ارتبط إمكان المعرفة عند البراهمة بإفساح المجال للملكات الإنسانية تتجلى على نحو مطلق[132]، أعني مع امتناع أي تدخل إلهي. وهكذا

= ليست إلا محاولة لقهره والقضاء عليه. أنظر: الفصل الثالث، حاشية (٢) ص ٣٣، والفصل الثاني، ص ٧ ـ ٩.

(١٣١) السيد السند: **شرح المواقف**، ص ٥٥٣.

(١٣٢) لا بد من ملاحظة أن حضور الإنساني ضروري مطلقاً لأي حضور إلهي لدى البراهمة. إذ (الله) =

ارتبط (الإمكان) في النسقين بتكريس ما هو مطلق، وحذف ما دونه. والمهم هو ما أظهره التحليل البنيوي من أن الأشعرية هي برهمية مقلوبة.

وإذ عارض الأشاعرة قول البراهمة بامتناع النبوة ـ لأنه يتعارض والحضور الإلهي المطلق الذي يتأدى إليه القول بإمكانها، فإنهم عارضوا أيضاً قول الفلاسفة والمعتزلة بوجوب النبوة ـ لأنه يتكشف عن حضور إنساني ما إلى جوار الحضور الإلهي، وبذلك يقلل من التجلي المطلق لما هو إلهي. إذ (الوجوب) يعني أن الفعل الإلهي (أي النبوة) مشروط بطبيعة الوجود الإنساني ذاته؛ ولعله بذلك يتكشف عن حضورين معاً، أحدهما إلهي والآخر إنساني، وليس حضوراً أحادياً مطلقاً لله فقط. وأعني أن الفعل الإلهي يتبدى ـ من خلال الوجوب ـ (ضرورياً) لا (مطلقاً)، (محدداً) لا (منفكاً) من كل حد.

والنبوة ـ لدى المعتزلة ـ واجبة، لأنها فعل (ضروري) يرتبط بصلاح البشر، لا (مطلق) يتعلق بمطلق الإرادة. ذلك «أنه قد تقرر في عقل كل عاقل وجوب دفع الضرر عن النفس، وثبت أيضاً أن ما يدعو إلى الواجب ويصرف عن القبيح فإنه واجب لا محالة، وما يصرف عن الواجب ويدعو إلى القبيح فهو قبيح لا محالة؛ إذا صح هذا، وكنا نجوز في الأفعال أن يكون ما إذا فعلناه كنا عند ذلك أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب المقبحات، وفيها ما إذا فعلناه كنا بالعكس من ذلك، ولم يكن في قوة العقل ما يُعرف به ذلك ويفصل بين ما هو مصلحة ولطف وبين ما لا يكون كذلك، فلا بد من أن يعرِّفنا الله تعالى حال هذه الأفعال كي لا يكون عائداً بالنقص على غرضه بالتكليف. وإذا كان لا يمكن تعريفنا ذلك إلا بأن يبعث إلينا رسولاً مؤيداً بعلم معجز دال على صدقه، فلا بد من أن يفعل ذلك، ولا يجوز له الإخلال به»[١٣٣]. وهكذا تكون النبوة فعلاً ضرورياً لا بد من أن يفعله الله ولا يجوز له الإخلال به. واللافت أن (الضرورة) في هذا الفعل ذات أصل (إنساني) لا (إلهي)؛ وأعني أن تحليلاً للوضع الإنساني هو ما يبرر الفعل، لا أن الفعل تبرره إرادة إلهية تتعلق به على نحو مطلق. وتعني النبوة ـ على هذا الفهم ـ (رداً

= ليس جوهراً (مفارقاً) بل (مباطناً) ومتغلغلاً في الوجود؛ والإنسان بالطبع. ومن هنا فإنه لا انفصال البتة بين الله والإنسان، بل ان (الإلهي) لا يتجلى إلا فيما هو إنساني. وهكذا يبدو الحضور الإنساني ـ لدى البراهمة ـ مقدمة لإبراز الحضور الإلهي، وليس نفيه.

(١٣٣) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، (سبق ذكره)، ص ٥٦٤.

إلهياً) على (وضع إنساني) بعينه، وبذلك فإنها تتكشف عن طبيعة ثنائية (إلهية وإنسانية معاً) وليس طبيعة أحادية مطلقة (إلهية فقط). إنها تؤكد حضور الإلهي والإنساني، وليس انفراد (الإلهي) فقط بالحضور والفاعلية. ولعل المعتزلة ـ فوق ذلك كله ـ قد غلَّبوا حضور (الإنساني) في النبوة، وذلك حين شرطوا وجوبها (بحسنها). فالنبوة «متى حسنت وجبت، على معنى أنها متى لم تجب (وبالأحرى لم تحسن) قبحت لا محالة»[134]. وهكذا بات المعتبر في النبوة ـ لدى المعتزلة ـ هو صلاح العباد، وليس مطلق الفعل، ومن هنا فإن حضوراً للإنساني يهيمن بحسم على تصور المعتزلة للنبوة واجبة.

وإن أدرك المعتزلة في القول (بالوجوب) محاولة لا غنى عنها لإضفاء المعقولية على الفعل الإلهي، فإن الأشاعرة ـ على العكس ـ أدركوا أنه يعكس نقصاً في طبيعة الذات الإلهية نفسها. فإنه «لو وجب عليه تعالى شيء لكان مفتقراً إلى ذلك الشيء ليتكمل به، وافتقاره تعالى إلى شيء نقص، والنقص عليه تعالى محال، فلا شيء واجب عليه تعالى»[135]. ومن جهة إخرى، يعني (الوجوب) أن يكون الله مجبوراً على ما يفعله. إذ (الوجوب) يعني أن الفعل يتحقق خضوعاً (لضرورة)، لا تعلقاً (بإرادة). وهكذا أدرك الأشاعرة في القول بالوجوب، نقص الله وجبريته، في حين أدرك فيه المعتزلة غائية فعل الله ومعقوليته. وقد لاح للأشاعرة أن قول المعتزلة (بالوجوب) مبني على أصلهم في التحسين والتقبيح من العقل. فإن تصور العقل حاكماً بحسن فعل أو قبحه، يعكس تصوراً (للفعل) ينطوي في ذاته على ضرورة تبرر فعله أو تركه (أعني وجوبه أو امتناعه). وهكذا رأى الأشاعرة في إبطال هذا الأصل طريقاً إلى نقض القول بالوجوب عند المعتزلة. أما على أصلهم في التحسين والتقبيح من الله، فإنه يستحيل تماماً إيجاب شيء بالعقل، إذ الأفعال ـ على هذا الأصل ـ لا تنطوي في ذاتها على ضرورة تبرر وجوبها أو امتناعها، بل تفتقر إلى أي مقوم ذاتي. ومن هنا فإنها جميعاً على (الجواز)؛ وأعني أن وجودها وحسنها وقبحها إنما يكون بمقتضى الإرادة الإلهية المطلقة، وليس بمقتضى المصلحة.

وإذ النبوة ـ حسب الأشاعرة ـ مجرد فعل جائز يفتقر إلى أي ضرورة أو مقوّم ذاتي، فإن حصولها في الوجود لا يبين بنفسه. فالجواز أو الإمكان يعكس ضرباً من التكافؤ بين

(١٣٤) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٥٦٤.

(١٣٥) محمد نووي الجاوي: شرح الدر الفريد في عقائد أهل التوحيد، ص ٣٧.

حصولها في الوجود وبين عدمه. وهكذا تقتضي النبوة ما يدل على حصولها في الوجود؛ وأعني فعلاً خارجياً تتقوم به بعد أن افتقدت أي مقوم ذاتي. وهذا الفعل هو (المعجزة). ومن هنا فإن المعجزة تعد فعلاً تقتضيه الطبيعة الخاصة للنبوة ذاتها؛ وأعني يقتضيه وجودها ذاته، وليس مجرد قبولها. فإنه لو أمكن تصور حصول النبوة في الوجود ـ على أصل المعتزلة في التحسين والتقبيح عقلاً، وعلى قاعدة الفلاسفة في «أن النظام الأكمل الذي تقتضيه العناية الأزلية لا يتم بدون وجود النبي الواضع لقوانين العدل»[١٣٦] ـ دون الحاجة إلى فعل خارجي تتقوم به، أي دون معجزة، إذ النبوة تتقوم بذاتها؛ أعني بمجرد حسنها وصلاحها للبشر، فإنه ـ في المقابل ـ لا يمكن تصور حصول النبوة في الوجود على قانون الجواز والإمكان الأشعري دون معجزة. إذ (الإمكان) يعني افتقار النبوة إلى أي ضرورة ذاتية تتقوم بها.

(حـ) المعجزة:

كالنبوة ـ وسائر أفعال الله ـ مضى الأشاعرة إلى القول بجواز المعجزات [١٣٧]. فالمعجزات هي خوارق العادات. وإذ تكون (العادات) «من قِبَل الفاعل.. فهي راجعة في الحقيقة إلى علمه تعالى وإرادته»[١٣٨]؛ فإن (خرقها) يكون من مقدورات الفاعل

---

(١٣٦) السيد السند: شرح المواقف، ص ٥٥٠.

(١٣٧) وذلك بالرغم من أنه كان يلزم الأشاعرة ـ إستناداً إلى تصور النبوة فعلاً على الجواز والإمكان يفتقر لأي ضرورة ذاتية، ولذا فإنه يتقوم بفعل خارجي عنه هو المعجزة ـ القول بأن المعجزة (واجبة) لا جائزة. ويعني الوجوب هنا، أن ثمة نقصاً في النبوة ـ لا في الذات الإلهية ـ يَكْمل بالمعجزة. وذلك المعنى يحيل إلى أن المعجزة (واجبة)، لا وجوباً على الله، بل على (النبوة) إن صح القول. أعني أن المعجزة لن تكون ـ في ذاتها ـ فعلاً واجباً على الله أن يفعله، بل فعلاً واجباً وضرورياً للنبوة بسبب من طبيعتها الذاتية الناقصة التي تجعلها في حاجة إلى ما تتقوم به من خارج. ومع ذلك فإن التصور الأشعري للإرادة الإلهية تتعلق على نحو مطلق بكل ما يجري في العالم، منعهم من تصور الوجوب أو الضرورة الذاتية لأي حادث في العالم. فإنه ليس من مكان في العالم لأي وجوب أو ضرورة، بل «محض الإرادة الواحدة يصدر عنها كل حادث». انظر: ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، (طبعة القاهرة ١٣٢١ هـ)، جـ٢، ص ٩١.

(١٣٨) المكلاتي: لباب العقول، تحقيق فوقية حسين محمود، (دار الانصار) القاهرة، ١٩٧٧، الطبعة الأولى، ص ٣٣٨.

(تعالى)، متى تعلق به سابق العلم ومطلق الإرادة أيضاً. وهكذا فإن (خرق العادات) ليس بأعجب من (إجراء العادات)، بل إنهما يتفقان من كونهما ـ على السوية ـ من ممكنات القدرة الإلهية التي تبدو ـ تبعاً لذلك ـ مطلقة التعلق، إذ هي تتعلق بالشيء ونقيضه على السواء، ودون أدنى إعتبار لنظام أو ضرورة. فـ «القديم سبحانه، إذا قدر على خلق الشيء وجب كونه قادراً على خلق ضده ونقيضه، من حيث ثبت كونه قادراً بقدرة قديمة، وأنه غير متناهي المقدورات»[139]. وعلى هذا فإن إمكان خرق العادة (أو المعجزة) مستمدٌ ـ لا ريب ـ من تصور الذات الإلهية (مطلقة) الإرادة والقدرة. وبعبارة واحدة تأدى الأشاعرة إلى أن «إنخراق العادة جائز مع القول بالفاعل المختار»[140]؛ وبالأحرى مع القول بالفاعل المختار على نحو مطلق، لا ملتزماً بمقتضيات ضرورة أو نظام لا شك في استقلالهما النسبي، بالرغم من كونه ـ تعالى ـ مصدرهما. ويبدو ـ تبعاً لذلك ـ أن الفهم الأشعري للذات الإلهية على نحو (مباشر) بالمعنى الهيجلي ـ وأعني دون توسط أي فهم (للعالم) بوصفه ينطوي على قدرٍ من النظام والضرورة ـ هو الأصل في تأدي الأشعري إلى أنه «يجوز انقلاب الجبال ذهباً إبريزاً، ويجوز إنقلاب مياه الأودية دماً وغيره، ويجوز حدوث الإنسان من غير الأبوين»[141]. فالحق أن ذلك كله ممكن تماماً حين تُفهم الذات على نحو مباشر ودون أدنى توسط. واللافت ـ على أي حال ـ أن تصور المعجزة ممكنةً ينبني على تصور (الله)، مع إسقاط أدنى إعتبار (للعالم)، حيث أن تصور (العالم) نفسه يقوم ؛ ـ حسب الأشاعرة ـ على تصور (الله). ومع ذلك فإن تصور المعجزة يند تماماً عن الفهم والتفسير في غيبة تصورٍ للعالم لا يفلت من قبضة الله عند الأشاعرة.

من (بناء الطبيعة) إلى (بناء المعجزة):

تتأتى ضرورة ومنطقية الإنتقال من (بناء الطبيعة) إلى (بناء المعجزة) من أن الطبيعة هي الإطار الذي تتجلى فيه المعجزة، حتى أنه يستحيل تصور المعجزة في غياب تصور

---

(١٣٩) الباقلاني: البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات، تحقيق رتشرد مكارثي، (المكتبة الشرقية) بيروت ١٩٥٨، ص ١٠.

(١٤٠) الطوسي: شرح المحصل، بهامش: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي: (سبق ذكره)، ص ٢٠٩.

(١٤١) فخر الدين الرازي: النبوات، تحقيق أحمد حجازي السقا، (مكتبة الكليات الأزهرية)، القاهرة، بدون تاريخ، ص ١٠٠.

ملائم للطبيعة(١٤٢). فالمعجزة ـ خرقاً للطبيعة كانت أو عملاً من أعمالها ـ تقوم في قلب الطبيعة لا بعيداً عنها، ومن هنا كان الإرتباط بينهما. ويرجع ذلك ـ فيما يبدو ـ إلى أن الطبيعة ـ بوصفها العالم الأكبر (Macrocosm) ـ هي الأكثر تأثيراً في تثبيت دلائل النبوة. فإنه يستحيل تثبيت النبوة بشهادة خاصة لكل فرد(١٤٣)، بل لا بد من (شهادة عامة) لا تقوم إلا في حدود ما يشمل النوع الإنساني بأسره؛ وأعني الطبيعة أو العقل. والحق أنه لم يكن من الممكن أبداً تصور هذه الشهادة العامة (المعجزة) تقوم بعيداً عن الطبيعة في إطار وعي لم يتميز تماماً عن الطبيعة. ومن هنا فإنه قد تعذر ـ وذلك في مرحلة لم يبلغ فيها العقل البشري تمام وعيه بذاته على الأقل (١٤٤) ـ أن تكون هذه الشهادة عقلية. وبالرغم

(١٤٢) لا يمكن مثلاً، فصل تصور اسبينوزا للمعجزة «بوصفها عملاً للطبيعة ـ لا خرقاً لها ـ يتجاوز الفهم الإنساني» ـ انظر: اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، (سبق ذكره) ص ٢٢٧ ـ عن نظريته في وحدة الوجود والطبيعة بوصفها تجلياً للجوهر. وكذلك فإن إنكار هيوم للمعجزات ـ بوصفها أفعالاً خارقة للعادة ـ يرتبط جوهرياً بنسق الفيزياء النيوتوني الذي يحيل على من يقبله «أن يثبت وقوع أي حادث معين بشكل خارق للطبيعة ما لم يفترض أن له معرفة كاملة بأعمال الطبيعة، بحيث يتمكن من أن ينفي عنها كل علة طبيعية، وهو أمر بيّن الإستحالة». انظر: جون. هـ. راندال: تكوين العقل الحديث، ترجمة جورج طعمة، (دار الثقافة) بيروت ١٩٦٥، ط ٢، جـ ١، ص ٤٤٨. وأخيراً فإن النقد الصارم للمعجزة من جانب فلاسفة التنوير يرتبط ـ دون شك ـ بتصور للطبيعة في قبضة العقل تماماً.

(١٤٣) فإن ذلك يعني أن يقضي النبي حياته في مجرد إثبات (النبوة)، دون بنائها والسعي نحو تحقيق قصدها.

(١٤٤) أشرنا آنفاً إلى أن ضرباً من التوافق النبوي يتبدى بين لحظات النسق النبوي من جهة وبين لحظات الوعي البشري من جهة اخرى، بحيث أمكن التمييز بين اطوار من النبوات لا يفسرها إلا تطور الوعي البشري لا غير. والحق أن ضرباً من ذات التوافق البنيوي يتبدى بين لحظات المعجزة وبين لحظات الوعي والنبوة بالتالي. فإذ التصق (الوعي) ـ في أطواره الأولى ـ بالطبيعة حتى كاد لا يتميز عنها، فإنه لم يحقق إتصاله بالله بعيداً عن الطبيعة، بل ان الله نفسه قد أدرك هذه السمة الطبيعية للوعي، فتجلى لموسى في ما هو طبيعي، أعني في صورة شجرة من نار على الجبل. وبذات الطريقة أدرك هذا الوعي الفج معجزته في الطبيعة أو العالم الكبير. ومن هنا، كان إطار المعجزة في اليهودية ـ كانفلاق البحر لموسى، وتوقف الشمس في السماء ليشوع ـ هو عالم الطبيعة الكبير. وإذا كان قدراً من التمايز عن الطبيعة، وبدء تحول الوعي إلى بناء (ذاتي) قد تأدى ـ فيما يتعلق بالنبوة ـ إلى صياغة ما يسمى بنمط التنبؤ الذاتي، فإنه قد تأدى أيضاً إلى التحول بالمعجزة من عالم الطبيعة الكبير ـ كإطار للتحقق ـ إلى العالم الصغير؛ أعني الإنسان، كإطار لتحققها. وقد بدا أن هذا التحول يعكس وعياً جوهرياً بالإنسان بما هو ذات، وليس بوصفه مجرد جزء من الطبيعة. فحين نادى الأعمى على يسوع: «أجاب يسوع وقال ما تريد أن أفعل بك. فقال له الأعمى يا =

من أن الإسلام قد تطور بشهادة صدق النبوة من (معجزة) تخرق نظام الطبيعة إلى (إعجاز) يتحدى ملكات الإنسان وقواه العقلية، فإن أحداً لم يستطع - إلا فيما ندر - أن يتصور نبوة تقوم دون معجزة خارقة للطبيعة. ومن هنا تواترت الأخبار عن معجزات للنبي تخرق نظام الطبيعة، كإنشقاق القمر ونبوع الماء من بين أصابعه، وحديث الشاة المسمومة، فبدا بذلك وكأن أرقى أشكال (الإعجاز) لم تقدر على الإنفصال عن أدنى درجات المعجزة (١٤٥). وبعبارة أخرى بدا وكأن المعجزة لا تقوم أبداً بعيداً عن الطبيعة. وهكذا يبقى فهم الطبيعة ضرورياً ولازماً لفهم المعجزة.

واللافت أن التصور الأشعري للطبيعة، مواتاً وتفككاً وافتقاراً لأدنى فاعلية أو تقوّم ذاتي، يتسق تماماً وتصورهم للمعجزة فعلاً خارقاً للنظام الطبيعي أو (العادة). فالطبيعة الأشعرية - على عكس الطبيعة الأرسطية - ليست عالماً لأشياء تتضمن في ذاتها أصل حركتها، بل عالماً لأشياء موات غير فاعلة. وقد ارتبط هذا التصور الأشعري للطبيعة بالرغبة في بيان الهيمنة المطلقة للقدرة الإلهية على أهم مقدور لها وهو الطبيعة. ومن هنا فإن الاعتقاد الأشعري في «عدم وجود أصل باطني يعد مصدر سلوك الأشياء. . يعد مقدمة ضرورية للإعتقاد في. . أن دقائق سلوك أي كائن إنما ترجع بوجه خاص إلى فعل من أفعال إرادة الله القادر على كل شيء»(١٤٦). وهكذا فإنه «لا مجال - عند الأشاعرة - للقول بمقوم داخلي يضفي خصائص ذاتية للأشياء مستقلة عن إرادة الله. . . فعلاقة الحلاوة

= سيدي أن أبصر، فقال له يسوع اذهب. إيمانك قد شفاك. فللوقت أبصر وتبع يسوع في الطريق». مرقس: إصحاح ١٠، ٥١-٥٣. وهكذا كان الإنسان بما هو (ذات) تؤمن، وليس بما هو (طبيعة) تُخرق هو إطار تحقق المعجزة. فبدا بذلك وكأن تمايز الوعي عن الطبيعة يعكس أيضاً تمايزاً للمعجزة عنها. وأخيراً فإن تمام الوعي بالذات في الإسلام قد انعكس في إنبثاق ضرب من الإعجاز العقلي الخالص المفارق لما هو طبيعي. وهكذا فإن ثمة منطقاً ينتظم تطور المعجزة يتمثل في ارتباط صميمي بين أبنيتها وبين أبنية الوعي الإنساني. ومن هنا فإن التفاوت بين معجزات الأنبياء لا يرتبط فقط بأن معجزات كل نبي كانت من جنس ما تفوق فيه قومه، بل يرتبط - وهو الأهم - بما بين اطوار المعجزة من جهة وبين أطوار الوعي من جهة أخرى من توافق بنيوي ثابت.

(١٤٥) واللافت أن افتقار أرقى اشكال الإعجاز للقدرة على الإنفصال عن أدنى درجات المعجزة يتوافق بنيوياً مع ما سبق التأكيد عليه من أن النسق النبوي في أرقى أشكاله لم يتجاهل ضروبه الأولية التي يمكن ردها إلى العصور البدائية أحياناً. انظر: الفصل الثاني.

(١٤٦) ر. كولنجوود: فكرة الطبيعة، ترجمة أحمد حمدي محمود، مراجعة توفيق الطويل، الهيئة العامة للكتب والأجهزة العلمية (مكتبة جامعة القاهرة) ١٩٦٩، ص ٥٤.

بالعسل ليست شيئاً ذاتياً فيه بموجب مقوم ذاتي، وإلا لما أمكن أن تستحيل الأعراض من حلاوة إلى حموضة مثلاً، وإنما ذلك كله يتوقف على مبدأ خارجي: قدرة الله»[١٤٧].

إنتقد الأشاعرة، إذن ـ والباقلاني خاصة [١٤٨] ـ فكرة (الطبع) أو الطبيعة بوصفها «مقوماً ذاتياً باطنياً في الأجسام يجعلها تفعل من تلقاء ذاتها أو بموجب طبيعتها»[١٤٩]، فبدا وكأنه «لا شيء في الوجود يملك فعلاً خاصاً به يرجع إلى طبيعته»[١٥٠]. ذلك أنه ليس من فاعل على الحقيقة ـ لدى الأشاعرة ـ إلا الله. واللافت أن البناء الأشعري للطبيعة يتأدى منطقياً إلى تصورها، على هذا النحو، مواتاً وبلا أدنى فاعلية. فالعالم الطبيعي ـ لدى الأشاعرة ـ يبدو «كتلة منفصلة الأجزاء، لا فعل لجزء منه في الجزء الآخر». إنه عالم من التفتت والخواء يفتقر إلى أي قانون موضوعي أو علاقة ضرورية بين أجزائه. فجواهره لا تقدر على أن تتقوم بذاتها، وتبقى فقط ببقاء زائد على وجودها يكون من الله، وفوق ذلك كله فإنه لا سبيل أمامها للإتصال بعضها ببعض إلا بفعل من الله أيضاً. أما الأعراض فإنها لا تبقى في الوجود زمانين، بل تفنى دوماً وتتجدد. وهذا التجدد لا يكون من نفسها بل من (الله). وهكذا فإن أبسط العناصر التي تتألف منها الطبيعة الأشعرية[١٥١] تبدو أعجز من أن تدوم في الوجود بذاتها، وذلك يبرر ـ ولا شك ـ تصور الطبيعة مواتاً ولا فاعلية.

وقد تأدى الإنكار الأشعري لفكرة (الطبع الذاتي) أو الطبيعة الفاعلة في باطن الشيء إلى إنكار (الضرورة) في الوجود، والقول ـ عوضاً عن ذلك ـ بالخلق المستمر من الله دون وسائط. فإن «الله بقدرته اللامحدودة، قد خلق العالم بنفسه ودون أي توسط، وكذلك فإنه يدبر العالم أيضاً بقدرته اللامحدودة ودون أي توسط، وهكذا فإن كل ما يوجد في العالم من موجودات، إنما يوجد بخلق مباشر من الله دون وساطة»[١٥٢]. وهكذا فإنه ليس من مجال في العالم لقانون موضوعي ثابت أو علاقة ضرورية تحكم سير ظواهره، بل ثمة فقط قدرة إلهية مطلقة تفعل بلا وساطة ودون التقيد بمقتضيات قانون أو ضرورة. وبعبارة أخرى

---

(١٤٧) احمد محمود صبحي: في علم الكلام ، جـ١، ص ٢١٥.

(١٤٨) أنظر: الباقلاني: التمهيد، ص ٣٤-٤٧.

(١٤٩) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، جـ١، ص ٢٤٢.

(١٥٠) H. A. Walfson: **The philosophy of the Kalam,** P.552.

(١٥١) لمزيد من التفصيل انظر: ص ١٥-٢١ من هذا الفصل.

(١٥٢) H. A. Walfson: **The philosophy of the Kalam,** P. 520.

«فإن الطبيعة - كما نفهمها عادة - تتلاشى في الإرادة الإلهية»[١٥٣]؛ حتى لتستحيل إلى هباء أو عدم[١٥٤].

لاح، إذن، أن الفاعلية الوحيدة الحقة في الطبيعة - طبقاً للأشاعرة - ليست فاعلية ذاتية أو (مباطنة)، بل فاعلية (مفارقة)؛ أعني فاعلية الهية تتحقق من خلال الخلق المستمر. وتعني فكرة الخلق المستمر «أن كل حادث ينقسم إلى أجزاء منفصلة مستقل بعضها عن بعض تمام الإستقلال، بحيث لا تتصل هذه الأجزاء بعضها ببعض اتصال علة بمعلول أو سبب بمسبب، ذلك أن هذه الأجزاء يخلقها الله دائماً»[١٥٥]. وعلى هذا فإن (إنكار الضرورة أو العلية) هو النتيجة القصوى اللازمة عن القول بالخلق المستمر. ذلك أن «تصور جميع الأحداث في الطبيعة مستقلة بعضها عن بعض يقضي تماماً على أية صلة بين لحظة ما في حياة الطبيعة واللحظة التي تليها»[١٥٦]، وبهذا ينتفي «التلازم الضروري بين وجود الكائن في لحظة ما وبين وجوده في اللحظة السابقة لها مباشرة وفي اللحظة اللاحقة لها مباشرة»[١٥٧]. وأما ما يبدو من ترابط ظاهري بين الحوادث في العالم، فإنه ليس أبداً ترابطاً ضرورياً أو عليّاً، بل إن «مرجعه إلى أن الله قد أجرى خلق الأشياء على هذا النحو من التوالي مجرى العادة بإرادة منه لا ندرك سرها، فخيل لنا أن ذلك يجري على نسق من ترابط العلة بالمعلول. ولكن الأمر ليس كذلك في الواقع، وإنما العادة التي أجراها الله لحكمة خفية هي التي صورت لنا الأمر هكذا»[١٥٨]. وإذن، فإنها (العادة) -

---

(١٥٣) سيد حسين نصر: **دراسات إسلامية**، (الدار المتحدة للنشر)، بيروت ١٩٧٥، طبعة أولى، ص ٥٧.

(١٥٤) وقد كان ذلك ما اعتقده ابن رشد الذي أدرك أنه «إذا ارتفعت طبيعة الموجود أدى بنا هذا الى العدم. فلو لم يكن لموجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه، وإذا لم تكن له طبيعة تخصه، لما كان له اسم يخصه ولا حد، وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً ولا شيئاً واحداً. لأن ذلك الواحد يُسأل عنه، هل له فعل واحد يخصه وانفعال يخصه أو ليس له ذلك؟ فإن كان له فعل يخصه، فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة، وإن لم يكن له فعل واحد يخصه، فالواحد ليس بواحد. وإذا ارتفعت طبيعة الواحد، ارتفعت طبيعة الموجود. وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم» انظر: ابن رشد: **تهافت التهافت**، طبعة القاهرة ١٩٠١، ص ١٢٣.

(١٥٥) علي سامي النشار: **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، (سبق ذكره)، ص ١٢٤.

(١٥٦) سيد حسين نصر: **دراسات اسلامية**، (سبق ذكره)، ص ٥٧.

(١٥٧) حسين مروة: **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، (سبق ذكره)، جـ ١، ص ٧٣٩.

(١٥٨) المصدر السابق، ص ٧٣٩.

وليست الضرورة ـ هي ما يفسر الإرتباط الظاهري بين الحوادث والكائنات في العالم. فالحق أنه قد بدا للأشاعرة أنه يستحيل تماماً تصور الله ـ فاعلاً على الحقيقة ـ في عالم ينطوي على أدنى أثر للضرورة، فكان أن ضحوا بالقانون العلّي الطبيعي إنقاذاً لفاعلية القدرة الإلهية المطلقة.

وهكذا فإن كل ما يحدث في العالم، إنما يستند في وجوده ـ طبقاً للأشاعرة ـ إلى إرادة الله وقدرته المطلقة ابتداءً، ودون أي روابط عليّة تربطه بغيره من الموجودات. فإن «الإقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً، وما يعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا (أي الأشاعرة)، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا. وإن إثبات أحدهما لا يتضمن على الإطلاق إثبات الآخر، ولا نفي أحدهما يتضمن على الإطلاق نفي الآخر، وليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم وجود أحدهما عدم الآخر»(١٥٩) إن العلة، إذن، لا تتضمن معلولها على نحو ما يتضمن (الموضوع) محموله في القضايا التحليلية في المنطق. ومن هنا فإنه ليس من (إستحالة منطقية) البتة في تصور (العلة) دون (معلولها) أو العكس. إذ العلية ـ طبقاً للأشاعرة ـ ليست قانوناً عقلياً أولياً يتأدى إنكاره إلى تناقض ذاتي أو استحالة منطقية. وهكذا فإن التلازم بين العلة والمعلول ليس أبداً تلازماً منطقياً يستحيل إنكاره.

وإذ تكشف التحليل المنطقي عن أن (العلية) ليست قانوناً عقلياً أولياً يتأدى إنكاره إلى تناقض ذاتي أو استحالة منطقية، فإن تحليلاً تجريبياً (للعلية) يكشف عن أن «اطراد الإقتران بين شيئين لزم عنه أن رسخت في اذهاننا جريانها على وفق (العادة) ترسخاً لا انفصال عنه، وهذه (العادة) مكتسبة وليست فطرية في الذهن، وهي حصيلة عامل نفسي ذاتي أخطأ الفلاسفة فجعلوه فيزيقياً موضوعياً»(١٦٠). وهكذا (العلية) ليست قانوناً كامناً في (العقل)، أو قانوناً كامناً في (الطبيعة)، وإنما مجرد (عادة) «تستقر في النفوس من الأمور المتكررة المعقولة عند الطبائع السليمة»(١٦١). فالحق أنه ليس من دليل على أن (النار) مثلاً علة، والإحتراق معلول لها سوى مجرد المشاهدة.

وقد كان يمكن أن يكون التطابق كاملاً بين هذا التفسير الأشعري (للعلية)، وبين

---

(١٥٩) الغزالي: **تهافت الفلاسفة**. القاهرة، ١٩٥٥، ص ٢٢٥.

(١٦٠) أحمد محمود صبحي: **في علم الكلام**، جـ٢، ص ١٦٦.

(١٦١) التهانوي: **كشاف اصطلاحات الفنون**، (سبق ذكره) جـ٢، ص ٩٧٧.

التفسير الحديث لذات المفهوم، وخاصة عند هيوم؛ فكلاهما «لم يستطع - على قول هيوم - أن يجد في طبيعة الأشياء تفسيراً للعلية. فاستعاض عن التفسير الميتافيزيقي للعلية بوصف العملية النفسانية التي تعين في حكم العلية»(١٦٢). ولكن بينما اكتفى هيوم بوصف هذه العملية النفسانية، فإن الأشاعرة قد ارتدوا عن هذه (المثالية الذاتية) - التي تفسح مكاناً للإنسان - إلى مثاليتهم الإلهية الأثيرة، فردوا الإقتران المشاهد بين الأشياء، لا إلى مجرد عادتنا في الإدراك، بل إلى «ما سبق من تقدير الله سبحانه وتعالى، لخلقها على التساوق، لا لكونه ضرورياً في نفسه، غير قابل للفوت»(١٦٣)، فبدا بذلك وكأن المحورية الإلهية لم تغب عن النسق أبداً.

فقد أدرك الأشاعرة - بحق - أن رد الإقتران المشاهد بين الحوادث في العالم إلى مجرد فعل (العادة)، ليس يعني شيئاً سوى نزع الفاعلية عن (الطبيعة) واستبدالها بفاعلية (انسانية). والحق أن ذلك لا يعني أكثر من الانتقال بالمسألة من إطار (نظرية الوجود) إلى إطار (نظرية المعرفة)(١٦٤)، والمهم أن خرق النظام الطبيعي يكـون، في الحالين، مستحيلاً(١٦٥). إذ (العادة) تمثل فقط (تفسيراً معرفياً) للمتحقق والمطّرد، وليس (تبريراً

(١٦٢) إميل بوترو: كانط، ترجمة عثمان أمين، (الهيئة المصرية للتأليف والنشر)، القاهـرة ١٩٧١، ص ١١٠.

(١٦٣) الغزالي: **تهافت الفلاسفة**، (سبق ذكره) ص ٢٢٥.

(١٦٤) وقد كان الأمر كذلك حقاً عند هيوم الذي جاء تحليله (للعلية) في إطار بحث عن «طبيعة العقل البشري»، وليس في إطار تحليل لطبيعة (الوجود). إن الأمر لا يعني - عند هيوم - أكثر من تفسير للكيفية التي بها (نعرف) العالم، وذلك دون أن يحفل كثيراً بالطبيعة الباطنية للعالم.

(١٦٥) يؤكد ذلك إنكار هيوم الصارم للمعجزات، رغم تفسيره العلية بالعادة. والحق أنه «بينما يمكن النظر إلى تحليل هيوم للسببية على أنه تحليل في الوقت نفسه لحقيقة القانون العلمي، نرى تحليل الغزالي للسببية مبطلاً لفكرة القانون العلمي من جذورها؛ ففي حالة هيوم نستطيع القول - بناء على تحليله للسببية - إن أي قانون علمي ينتظم ظاهرة معينة من ظواهر الطبيعة، ما هو في أساسه إلا أن يكون في تلك الظاهرة جوانب ارتبط بعضها ببعض دائماً فيما شاهدناه منها، فبات مرجحاً لدينا أن نتوقع إستمرار هذا الإرتباط نفسه بين تلك الجوانب في المستقبل؛ ففي ظاهرة المطر مثلاً، شاهدنا في كل حالاته الماضية أن ثمة ارتباطاً بين درجة الحرارة ودرجة الرطوبة ودرجة الضغط الجوي واتجاه الريح.. الخ، فأصبحنا نرجح أنه كلما توافرت هذه الجوانب نفسها بهذه الدرجات نفسها، أن يسقط المطر، لأنه ليس في الأمر - من وجهة نظر هيوم - أكثر من ظواهر ارتبطت في إدراكنا، فتكونت لدينا العادة بأن نتوقع ارتباطها على هذا النحو دائماً؛ وأما عند الغزالي فقد دخل في الموقف عامل آخر هو «تقدير الله» وبذلك لم يعد ارتباط الظواهر في إدراكنا =

انطولوجياً) للممكن أو غير المطرد. ومن هنا اضطر الأشاعرة إلى إفساح المجال (لفاعلية الهية) تخلق الأشياء على التساوق والتعاقب. وهكذا فإن «وراء العادات الإدراكية عند الإنسان تقديراً من الله أن تجيء الأشياء المقترنة على صورة من التساوق بحيث تظل مقترنة دائماً، وقد لا يريد الله للأشياء مثل ذلك الإقتران فيبطل ما بينها من ضرورة التلازم، وعندئذ قد ترى النار محيطة بقطعة الورق دون أن تحترق بها قطعة الورق، وقد ترى الشمس ساطعة دون أن ينتشر في الأرجاء نور»(١٦٦). وعلى هذا فإن الإرادة الإلهية المطلقة هي وحدها القانون الفاعل في الطبيعة.

واللافت أن إنكار العلية ـ بوصفها واحداً من القوانين الموضوعية والضرورية في الطبيعة ـ وردها إلى ما سبق من تقدير الله، بخلقه الأشياء على التساوق، قد ارتبطا جوهرياً بافساح المجال لإمكان معجزات الأنبياء(١٦٧). إذ يعني إنكار (الضرورة) أن تصبح الطبيعة

= كافياً وحده لنستخرج لأنفسنا قانوناً من قوانين الطبيعة، إذ قد يتم الإرتباط كله بين العناصر المكونة للظاهرة المعينة كلها، ومع ذلك يريد لها الله ألا تفعل فلا تفعل؛ قد تتوافر درجة الحرارة ودرجة الضغط الجوي وإتجاه الريح.. الخ، مما حدث معه سقوط المطر دائماً في جميع الحالات الماضية، ومع ذلك فربما قدَّر الله سبحانه ألا يكون مطر فلا يكون؛ وبهذا ينتفي العلم من أساسه، لأن العلم ينهار كله ولا يبقى منه في أيدينا شيء، إذا نحن لم نجد الأساس الذي نتوقع به ما يحدث في المستقبل إذا توافر كذا وكذا من العوامل والظروف. أما اذا امتلأنا بفكرة تقول: إنه قد تتوافر العوامل كلها والظروف كلها لظاهرة معينة، ومع ذلك يظل الأمر مرهوناً بتقدير الله أن تقع الظاهرة أو لا تقع، كان معنى ذلك ألَّا علم، لامتناع القدرة على تكوين القوانين التي تمكننا من توقع ما يحدث في الحالات المعلومة العناصر». انظر: زكي نجيب محمود: **المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري**، (دار الشروق)، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٧٨، ص ٣٤١-٣٤٢.

(١٦٦) المصدر السابق، ص ٣٤٠.

(١٦٧) والحق أن الإرتباط الصميمي بين دحض الغزالي ـ بالذات ـ للضرورة أو العلية ـ بوصفها قانوناً طبيعياً حتمياً ـ وبين محاولته بيان «تهافت الفلاسفة» في قولهم بإستحالة خرق العادات، قد انتهى ـ في الأغلب إلى اختزال النظر لإنكار العلية الأشعري على أنه فقط مجرد توطئة لإثبات معجزات الأنبياء، وليس أيضاً نتاجاً ضرورياً لتصور بعينه للطبيعة. وهكذا ضاع الأصل (الأنطولوجي) لإنكار العلية، وبقي فقط ما تأدى إليه هذا الإنكار على المستوى (العقائدي). والآن، فإن ضرورة إعادة بناء العلم تحتم إجلاء الجذور الأنطولوجية لإنكار العلية الأشعري؛ ليس فقط لأن ذلك قد يصلح مقدمة لرد الإعتبار لمفهوم العلية في إطار أنطولوجيا مغايرة، بل ـ وأيضاً ـ لتأكيد الطابع البنيوي للنسق الأشعري من حيث يتبدى (إنكار العلية) نموذجاً مثالياً للإنتقال البنيوي من (الطبيعي) الى (النبوي أو الديني).

مجالاً (للإمكان) لا (للحتم). وتبعاً لذلك لا يكون أي خرق في الطبيعة خرقاً لقانون ضروري أو حتمي الوقوع، بل حادثاً ممكناً، حيث لا ضرورة هناك. «وبذلك تستوي المعجزات مع قوانين الطبيعة في إندراجها تحت الإمكان والجواز، لا الضرورة والوجوب، لتبقى جميعاً معلقة على حكم المشيئة الإلهية التي لا تتقيد بشيء والتي تتناول كل شيء. إذ لو كانت قوانين الطبيعة ضرورية وحتمية لأصبح وقوع المعجزات مستحيلاً، ولكن لما كان شيء ما لا يستحيل على قدرة الله كانت المعجزات جائزة لأن القوانين الطبيعية(*) نفسها ممكنة وليست واجبة»(١٦٨). وهكذا يتخارج إمكان المعجزات ـ منطقياً ـ من التصور الأشعري للطبيعة. إذ يتأدى هذا التصور للطبيعة إلى أن «لا يُمتنع ـ طبقاً للأشعري ـ أن يحضر عندنا جبال شاهقة، وأصوات عالية، ونحن لا نبصرها ولا نسمعها ولا يُمتنع أيضاً أن يبصر الأعمى الذي يكون بالمشرق (بقة) بالمغرب، (وكذا) فإنه يجوز انقلاب الجبال ذهباً ابريزاً، ويجوز انقلاب مياه الأودية دماً وغيره، ويجوز حدوث الإنسان من غير الأبوين»(١٦٩). ذلك أن الله قادر على كل شيء ممكن، وذلك كله ممكن(١٧٠)، حيث العالم لا ينطوي على أي أثر للضرورة أو الحتم.

وإن تكشف بيان إمكان المعجزة عن عجز (الطبيعة)، فإن بيان معناها يتكشف عن عجز (الإنسان). فـ«المعجزة في اللغة مأخوذة من العجز الذي هو نقيض القدرة»(١٧١)؛ وأعني أن «أصل وصف (الشيء) في اللغة بأنه معجز مأخوذ من عجز الخلق عنه»(١٧٢).

(*) وهذا بالطبع، إن كانت ثمة (قوانين طبيعية) لدى الأشاعرة أصلاً.

(١٦٨) احمد محمود صبحي: **في علم الكلام**، جـ٢، ص ٨٩.

(١٦٩) الرازي: **النبوات**، (سبق ذكره)، ص ١٠٠.

(١٧٠) لا يجدي هنا التحفظ الأشعري بأنه «إن ثبت أن الممكن كونه، لا يجوز أن يُخلق للإنسان علم بعدم كونه، لزمت (تلك) المحالات كلها، لكنا نقول: العلم بعدم كونه ثابت لنا، فلا يلزم شيء من هذه المحالات». انظر: المكلاتي: **لباب العقول**، (سبق ذكره)، ص ٣٣٦. فإن عدم لزوم شيء من هذه المحالات (التي هي ممكنات حسب الأشاعرة) ثابت لنا، لا بعلم ضروري من العقل، بل بعلم من الله (لنا) يجوز أن ينقلب. وبعبارة أخرى، إن عدم لزوم هذه المحالات ـ الممكنات ليس كذلك بالعقل، ولهذا فإنها ممكنة يجوز أن تقع وألا تقع». انظر: علي سامي النشار: **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، ص ١٢٩.

(١٧١) البغدادي: **أصول الدين**، ص ١٧٠، وكذا: الآمدي: **غاية المرام**، ص ٣٣٣، والجويني: **الإرشاد**، ص ٣٠٧.

(١٧٢) الباقلاني: **البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات**، (سبق ذكره) ص ٨-٩.

وقد بدا للأشاعرة أن (العجز) لا يتجاوز كونه مجرد أصل (لغوي) للمعجزة، دون أن يكون شرطاً (وجودياً) لها(١٧٣). ومن هنا فإن وصف الشيء «بأنه معجز على معنى إثبات (عجز) الخلق عنه صحيح على موجب اللغة ومقتضى المواضعة، غير أن معتقد ذلك من أهلها (اللغة) غالط فيما طريق معرفته النظر والحجة. وذلك ليس بمأخوذ عنهم ولا مرجوع فيه اليهم. وإنما يُرجع فيه إلى مقتضى الأدلة وموجب الحجة»(١٧٤). وتقتضي الأدلة ـ كما توجب الحجة ـ «أن المعجزة إن كانت خارجة من قبيل مقدورات البشر، فلا يتصور أيضاً عجز المُتَحدِّين بالمعجزات»(١٧٥). فإنه «لا يصح عجز الخلق إلا عن ما تصح قدرتهم عليه»(١٧٦). إذ (العجز) عن (العجز) غير متصور عقلاً. وعلى هذا فإن (العجز) يفترض ـ منطقياً ـ (قدرة) سابقة عليه. ذلك أنه لو صح (عجز) الخلق عن ما لا تصح (قدرتهم) عليه «لصح وصفهم بالعجز عن ذات القديم سبحانه وذات صفاته الذاتية... ووصفهم بالعجز عن إبداع الأجسام وإختراع الأنام وإنشاء الجوارح والقُدر والأسماع والأبصار وغير ذلك من الأجناس التي لا يقدر عليها إلا رب العالمين عز وجل... فلما علمنا إستحالة (عجزهم) عن ذلك أجمع لأجل استحالة (قدرتهم) عليه، ثبت بذلك أنه محال وصف الخلق بالعجز عما يستحيل كونه مقدوراً لهم»(١٧٧). وهكذا فإنه لا (عجز) حيث لا (قدرة).

وإذن، فإن قدرة الخلق شرط للمعجز، حيث أنه «إذا ثبت أن من حق المعجز وشرطه أن يكون مما ينفرد الله تعالى بالقدرة عليه دون خلق، استحال لذلك وصف الخلق بالعجز عنه على الحقيقة»(١٧٨). ولكن ذلك لا يعني أن الأشاعرة قد أثبتوا ـ وحتى حين اقتضى المذهب ـ (قدرة) فاعلة للإنسان. فالحق أن (القدرة) ـ كشرط للمعجز ـ قد ارتبطت جوهرياً ـ لا بإفساح المجال للإنسان (فاعلاً) على الحقيقة ـ بل بإفساح المجال للإنسان (عاجزاً) على الحقيقة. إذ ارتبطت (القدرة) ـ كشرط للمعجز ـ لدى الأشاعرة بمجرد تصور (الإعجاز) ـ لا في عجز الخلق

---

(١٧٣) ومع ذلك فإن التحليل الأشعري للمعجزة قد تكشف ـ في النهاية ـ عن أن (قدرة) ـ هي و (العجز) بمثابة واحدة ـ هي شرط المعجزة.

(١٧٤) الباقلاني: البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات، ص ١٣.

(١٧٥) الجويني: الإرشاد، ص ٣٠٧.

(١٧٦) الباقلاني: البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات، ص ٩.

(١٧٧) المصدر السابق، ص ٩-١٠.

(١٧٨) المصدر السابق، ص ٩.

عن المعجز (وذلك ما يستحيل معه وصف الخلق بالعجز عنه على الحقيقة) ـ بل «في إمتناع الخلق عن معارضة المعجز، والإمتناع عن المعارضة، يعني وجود المعارضة ضرورة، والعجز مقترن بها»(١٧٩). ولأنه لا معارضة إلا عن قدرة، فقد أثبت الأشاعرة (قدرة) ولكن (العجز) مقترن بها، وهنا يبدو الإنسان ـ ولا شك ـ (عاجزاً) على الحقيقة.

وهكذا تأدى الأشاعرة إلى (قدرة) هي و(العجز) بمثابة واحدة. فالحق أنهم، وإن عجزوا عن تصور المعجزة في غياب (القدرة). فإنهم قد افترضوا قدرة، سرعان ما غيبوها وأفنوها من بعد. وعلى هذا فإن ثمة (قدرة)، ولكنها قدرة محكومة بالإعدام، فإنها لا توجد (أو بالأحرى لا تُفترض) إلا لتُعدم وتزول، وذلك ليتأكد كون الإنسان (عاجزاً) على الأصالة، وكون الله منفرداً (بالقدرة) وحده. إن القدرة، إذن، هي مجرد مقدمة للعجز(١٨٠)؛ إذ بدا أن العجز الحق لا يثبت إلا مع هذه القدرة الوهمية. وبعبارة أخرى، بدا افتراض الإنسان قادراً على المجاز مقدمة لإثبات عجزه على الحقيقة.

وإذا كان افتراض القدرة في الإنسان ـ كشرط للمعجزة ـ هو، برأي الأشاعرة، تجوز وتوسع، فإن في مجرد تسمية المعجزة (معجزة) تجوز أيضاً. إذ كما أن الله هو (القادر) وحده على الحقيقة، فإنه كذلك وحده (المعجز) على الحقيقة؛ إذ هو فاعل العجز في غيره. ولذلك «فإن سمينا غيره معجزاً، كما في فلق البحر، وإحياء الموتى، فذلك إنما هو بطريق التجوز والتوسع»(١٨١). وهكذا يبدو العالم بأسره وجوداً من (المجاز) الخالص، ويبقى الوجود الإلهي هو (الحق) وحده؛ وأعني أن ظاهرية وهشاشة الوجود ـ غير الله ـ تتبدى في جميع عناصر النسق الأشعري.

وإذ تأدى بيان معنى المعجزة ـ على هذا النحو ـ إلى إظهار (عجز الإنسان)، كما سَبَقَ وتأدى بيان إمكانها إلى إظهار (عجز الطبيعة)، فإن (العجز) يبدو ـ تبعاً لذلك ـ هو

(١٧٩) الجويني: الإرشاد، ص ٣٠٧.

(١٨٠) واللافت أن هذا التصور الأشعري (للقدرة) لا توجد إلا لتنعدم وتزول، يتوافق بنيوياً مع اثبات الأشاعرة فاعلية في الطبيعة ـ للعَرَض ـ تتمثل أساساً في افنائه لنفسه ـ وبالتالي للجوهر ـ باستمرار. فبدا بذلك وكأن الأثر الوحيد لأي قدرة أو فاعلية ـ في المجال الإنساني أو الطبيعي ـ هو الإفناء والإعدام فقط. فالقدرة في عالم الإنسان تؤول الى عجز، والفاعلية في عالم الطبيعة هي فاعلية إعدام فقط. انظر: ص ٢٠ من هذا الفصل.

(١٨١) الآمدي: غاية المرام، ص ٣٣٣.

الطابع الأصيل لكل من الوجودين الإنساني والطبيعي، لدى الأشاعرة، وأن القدرة أو الفاعلية (في عالم الإنسان أو عالَم الطبيعة) - حتى حين تقتضي الضرورة افتراضها - لا تعدو كونها مجرد وهم طارىء أو وجود مجازي يهدف إلى تكريس العجز (الإنساني أو الطبيعي) مطلقاً.

واللافت أن التعريف الإصطلاحي للمعجزة يتكشف بدوره عن ذات الغياب الإنساني والطبيعي. فـ«المعجزة - اصطلاحاً - هي ظهور أمر خلاف العادة في دار التكليف لإظهار صدق ذي نبوة من الأنبياء أو ذي كرامة من الأولياء مع نكول من يُتحدى به عن معارضة مثله»[182]. وقد اتفق الأشاعرة - إلا الأسفرائيني -[183] على تعريف المعجزة بأنها (أمر) وذلك لتشمل «القول كالقرآن، والفعل كقلب العصا حيَّة، والترك كعدم إحراق النار لسيدنا إبراهيم»[184]. واشترطوا أن تكون بخلاف العادة «ليتميز بها المدعي عن غيره»[185]. إذ أن «المعتاد من الأفعال يشترك في دعواها الصادق والكاذب»[186]، أو

(١٨٢) البغدادي: **أصول الدين**، ص ١٧٠.

(١٨٣) فقد آثر الاسفرائيني تعريف المعجزة بأنها «فعل (لا أمر) يظهر على يد مدعي النبوة... الخ». انظر: الأسفرائيني: **التبصير في الدين**، ص ١٠٤. ويبدو أن لفظ (فعل) الذي استخدمه الأسفرائيني لم يكن ضيقاً فحسب، بل لعله - وهو الأهم - لا يتسق وبنية النسق الأشعري. ذلك أنه «إذا قال النبي معجزتي أن أضع يدي على رأسي وأنتم لا تقدرون عليه، ففعل وعجزوا، فإنه معجز دال على صدقه، ولا فعل لله ثمة، فإن عدم خلق القدرة على ذلك الوضع ليس فعلاً صادراً عنه تعالى». انظر: السيد السند: **شرح المواقف**، ص ٥٤٧. وإذن فإن عدم خلق القدرة يعد معجزة، ولكنه ليس فعلاً، والحق أن (عدم خلق القدرة) كان يمكن أن يكون فعلاً صادراً عن الله تعالى، لو أن الأصل في الوجود الإنساني كان (القدرة) لا العجز والنقص؛ أعني لو كانت القدرة بناءاً يدخل في صميم تركيب الوجود الإنساني ذاته. إذ (القدرة) حينئذ تكون فاعلية مستقلة في الإنسان يتعذر تعطيلها أو تعجيزها إلا بفعل مستقل أيضاً من الله. أما والقدرة - أشعرياً - تعد من لواحق الوجود الإنساني المخلوقة دائماً بفعل من الله، فإن عدم خلقها - والحال كذلك - لن يكون (فعلاً) بل (توقفاً) عن الفعل. ومن هنا بات (الأشعري) مضطراً إلى تعريف المعجزة بأنها (أمر)، لا (فعل). فبدا وكأن الإستخدام الأشعري لكلمة (أمر) لا (فعل) في تعريف المعجزة، يرتبط جوهرياً بمجمل التصور الأشعري للإلهي والإنساني. ومن هنا لم يكن تعريف الأسفرائيني للمعجزة بأنها (فعل) موفقاً، على طريقة الأشاعرة بالطبع.

(١٨٤) محمد نووي بن عمر الجاوي: شرح الدر الفريد (سبق ذكره)، ص ٤٦.

(١٨٥) الرازي: **محصل افكار المتقدمين والمتأخرين**، ص ٢٠٧. وكذا: الأصفهاني: **شرح طوالع الأنوار**، ص ٢٠١.

(١٨٦) البغدادي: **أصول الدين**، ١٧٠.

«ليخرج عنها السحر والشعبذة فإن كلاً منهما معتاد وغرابته للجهل بأسبابه»(١٨٧). وقد قيدوها بدار التكليف «لأن ما يفعله الله تعالى يوم القيامة من أعلامها، على خلاف العادة فليست بمعجزة لأحد»(١٨٨)، وكذلك شرطوا فيها إظهار صدق النبي «لجواز ظهور ما يخالف العادة على مدعي الإلهية فلا يكون دلالة على صدقه كالذي يظهر على الدجال في آخر الزمان»(١٨٩). وهكذا اجتهد الأشاعرة في جعل التعريف جامعاً لسائر ما يرونه من عناصر المعجزة.

ومن الواضح أن التعريف الأشعري للمعجزة ـ اصطلاحاً ـ بأنها «أمر خارق للعادة» يستحيل تماماً إلا في اطار تصور للطبيعة خلواً من أي فاعلية أو قدرة على التقوم الذاتي، ومفتقرة لأي قوانين موضوعية ضرورية تهيمن على حركتها. ومن هنا فإن تصور الطبيعة (عجزاً ومواتاً) يُعَدُّ مقدمة ضرورية لتصور المعجزة (أمراً خارقاً للعادة). ومن ناحية اخرى، فإن الإشـارة في التعريف إلى أن صدق النبي يكون من المعجزة، بل ويكون منها فقط(١٩٠)، ترتبط ـ لا شك ـ بتصور للإنسان خلواً من العقل والحكمة. فالحق أن تصور صدق النبوة لا يتأتى إلا من المعجزة يمثل ـ رغم كونه انعكاساً ضرورياً لمجمل الرؤية الأشعرية للعالم ـ نتاجاً طبيعياً لإنكار الأشاعرة للتحسين والتقبيح عقلاً؛ وأعني إنكارهم أي فاعلية عقلية في مجال المعرفة. وإذ يعني هذا الإنكار سلب الإنسان مصدر (اليقين الذاتي) وإبقائه في احتياج دائم إلى دلائل خارجية يستمد منها اليقين، فإن الأشاعرة قد مضوا إلى «أن سلامة معجزته (النبي) عن المعارضة (هي فقط) دليل على صحته، وأما سلامة شرعه عن التخليط والنقض فيه فلا يدل على صحته»(١٩١). ذلك أن (سلامة الشرع

---

(١٨٧) محمد نووي بن عمر الجاوي: شرح الدر الفريد ، ص ٤٦ .

(١٨٨) البغدادي: أصول الدين، ١٧٠ .

(١٨٩) المصدر السابق، ص ١٧٠ .

(١٩٠) فقد مضى الأشاعرة ـ وكان ذلك ضرورياً ـ إلى أنه «ليس في المقدور نصب دليل على صدق النبي غير المعجزة». انظر: الجويني: الإرشاد، ص ٣٣١. إذ النبوة ـ كسائر أفعال الله ـ فعل على الجواز؛ أعني يفتقر إلى أي ضرورة ذاتية توجب ظهوره، ناهيك عن تصديقه، ولذا فإنها تستمد بالضرورة دليل وجودها وتصديقها من فعل خارجي تماماً هو المعجزة. وعلى هذا فإنه «لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله، ولما بان الصادق من الكاذب في دعوى الرسالة». انظر: التفتازاني: شرح العقائد النسفية، (سبق ذكره) ص ١٦٦ .

(١٩١) البغدادي: أصول الدين، ص ١٧٦ .

عن التخليط والنقض) يكون من مدارك العقول لا شك، والعقول ـ عند الأشاعرة ـ أعجز من أن تدرك بمفردها أي شيء. ولو كان الأشاعرة ـ كالمعتزلة وغيرهم ـ يعتقدون في تحسين العقل وتقبيحه لانتهوا إلى أنه «لا يحتاج النبي في الحجة على نبوته إلى أكثر من سلامة شرعه وما لا يأتي به من التناقض فيه»[١٩٢]، وذلك دون حجة أو معجزة. وبهذا يصبح مصدر اليقين (داخلياً) يقتضيه العقل، لا (خارجياً) يقتضيه (النقص). واللافت ـ على أي حال ـ أن تعريف المعجزة، اصطلاحاً، يتكشف ـ من حيث يشير إلى أن صدق النبوة لا يكون إلا بها ـ عن عجز عقل الإنسان، وغياب حكمته، تماماً كما سبق وتكشف تعريفها لغة عن غياب قدرته.

واللافت أن المعتقد الأشعري في أنه «لا دليل يفصل بين الصادق والكاذب في إدعاء الرسالة إلا الآيات المعجزة»[١٩٣]، لا يتكشف فقط عن تصور للإنسان (عاجزاً)، بل يتكشف أيضاً عن كون النبوة (ناقصة). إذ النبوة ـ بوصفها فعلاً على الجواز ـ لا تنضبط بذاتها، بل بفعل خارجي عنها هو المعجزة. ومن هنا يتأتى النقص فيها، فهي في حاجة إلى ما تكتمل وتتقوم به. والمعجزة، عند الأشاعرة، هي ـ كالنبوة ـ فعل على الجواز والإمكان، وبالتالي فإنها لا تنضبط أو تتقوم بذاتها. ولكنها ـ على عكس النبوة ـ يستحيل أن تنضبط بعلامة أو بفعل خارجي؛ أعني بمعجزة أخرى، لأن ذلك يستلزم تسلسلاً (لتلك الأفعال الخارجية) إلى غير نهاية. وهكذا ذهب الأشاعرة إلى أن المعجزة تنضبط ضمن شروط نظرية محدودة يتعين الإحاطة بها. وبالرغم من أنه كان يمكن ـ ابتداءاً من هذه الشروط ـ ضبط المعجزة وتقويمها بما يتلاءم والوضع الإنساني ـ وأعني محاولة بناء منطق عقلي داخلي للمعجزة تحدث وتتطور في إطاره ـ فإن هذه الشروط ـ التي ظلت كالمعجزة خارجية تماماً[١٩٤] ـ لم تتقوّم إلا في إطار انسحاب شامل لما هو إنساني.

فإن أول شروط المعجزة وأحكامها «أن تكون من أفعال الله سبحانه التي ينفرد بالقدرة عليها دون سائر خلقه»[١٩٥]. وإذ بدا أن لفظة (فعل) لا تتسق ـ كما سبق أن

(١٩٢) المصدر السابق، ص ١٧٦.

(١٩٣) الباقلاني: البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات، ص ٣٨.

(١٩٤) ومن الحتم أن تكون كذلك، لأن لا شيء ـ لدى الأشاعرة ـ يتقوّم بدءاً من طبيعة ذاتية باطنية، بل لا بد ـ دوماً ـ من مقوّم خارجي، حتى ولو كان الأمر يتعلق بمجرد شرط نظري. فحينئذ يكون الشرط (مشروطاً) بطبيعة الوضع الإلهي.

(١٩٥) المصدر السابق، ص ٤٥، وأيضاً: الجويني: الإرشاد، ص ٣٠٨، والآمدي: غاية المرام، ص ٣٣٣، الإيجي: المواقف، ص ٥٤٧.

أظهرنا عند تعريف المعجزة اصطلاحاً ـ وبنية النسق الأشعري، فإن بعض المصنفات الأشعرية قد أضافت إلى شرط (الفعل من الله) «ما يقوم مقامه من التروك، أو ما يجري مجرى فعله (أي الله) وإن لم يكن في نفسه فعلاً»[196]. ذلك أن من المعجزات ما ليس فعلاً، بل انتفاء فعل، مثل ما إذا قال نبي «آيتي أن يُمتنع على أهل هذا الإقليم القيام مدة ضربها، فذلك من الآيات الظاهرة، وليست هي فعلاً، بل انتفاء فعل»[197].

واللافت أن اشتراط الأشاعرة كون المعجزة فعلاً لله ينفرد به دون سائر خلقه، قد تبلور اساساً في مواجهة إثبات المعتزلة قُدراً فاعلة للعباد، ثم تأديهم من ذلك إلى «أن من معجزات الرسل ما يدخل جنسه تحت قُدر العباد»[198]. وبالرغم من أن المعتزلة قد قيدوا هذا الإطلاق بأنه «يتعذر عليهم (أي العباد) فعل الكثير منه (المعجزات) على الوجه الذي يفعله الله تبارك وتعالى، ويُصدق به رسله»[199]، فإن الأشاعرة لم يتهاونوا ألبتة في مواجهة المعتزلة، وذلك «لأجل أنه إن ما يدخل تحت قُدر العباد أو مثله، ربما عرضت فيه الشُبه وحصلت الشكوك للمكلفين في أنه مما يتم بحيلة من الحيل وسبب من الأسباب يكون للذي فعل ذلك الجنس الذي هو داخل تحت قُدر العباد... وأيضاً فإنه متى جُوّز أن يكون من المعجزات ما يدخل مثله تحت قَدر البشر أوجب ذلك الشك في الآيات (المعجزات) من وجه آخر على مذاهب القدرية (المعتزلة) خاصة. وذلك أنهم يزعمون أن من قدر على إيقاع الفعل على وجه قدر على إيقاعه على غيره من الوجوه، ووجب أيضاً أن يكون من ذلك الجنس على ما لا نهاية له، وأن لا تتخصص قدرته على إيقاعه على وجه دون وجه وبجزء منه دون أمثاله... فإذا كان ذلك عندهم كذلك، وجب أن نكون الآن قادرين على نظم مثل القرآن في بلاغته وما هو أفصح وأوجز وأبلغ منه وعلى الصعود إلى السماء، [لأننا قادرون على فعل جزء من (النظم)، وفعل جزء من الحركات في جهة العلو، والقدرة عندهم على جزء من الشيء قدرة على الشيء ومثله وخلافه][200]. فنحن

---

(١٩٦) البغدادي: أصول الدين، ص ١٧١، والجويني: الإرشاد: ص ٣٠٩. والسيد السند: شرح المواقف، ص ٥٤٧.

(١٩٧) الجويني: الإرشاد، ص ٣٠٩.

(١٩٨) الباقلاني: البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات، ص ١٥.

(١٩٩) المصدر السابق، ص ١٥.

(٢٠٠) ما بين القوسين مضطرب في النص تماماً، ولذا كان لزاماً بناؤه ـ على هذا النحو ـ بما يتلاءم والمعنى في السياق.

إذاً قادرون على فعل الصعود إلى السماء، وإنما يتعذر ذلك علينا لفقد العلم بكيفية تأتي هذه الأفعال. ويجب أن نعتقد أنه لا يؤمن أن يكون تعذر صعودنا إلى السماء والمشي على الماء لفقد العلم بكيفية ترتيب الحركات واتصالها. . . وكذلك فلا يؤمن أن يكون نظم القرآن على هذا الحد من البلاغة إنما تأتى لمورده لفضل علمه وتقدمه في البراعة واللسن ومعرفته بوجوه تصاريف الكلام ونظومه واوزانه، وإن تعذر ذلك على غيره»(٢٠١). وإذن فإن تجويز المعتزلة أن يكون من المعجزات ما يدخل مثله تحت قُدر البشر، يتأدى ـ برأي الأشاعرة ـ إلى تقويض المعجزة تماماً(٢٠٢). ومن هنا فإنه «لم يجز ـ طبقاً للأشاعرة ـ أن يكون مما يدخل جنسه تحت قُدر العباد، (بل) يجب أن لا يكون المعجز إلا مما ينفرد الله عز وجل بالقدرة عليه دون سائر خلقه»(٢٠٣). وهكذا فإن شرط الأشاعرة الأول في المعجزة قد انبثق في مواجهة تصورٍ للقدرة الإنسانية فاعلة في ميدان المعجزات. وبدحضه أي أثر لهذه القدرة، وتصوره المعجزة فعلاً ينفرد به الله دون سائر خلقه، بدا متسقاً تماماً مع بنية نسق لا يرى في العالم إلا (إلهاً فاعلاً) في مواجهة (إنسان عاجز).

وقد شرط الأشاعرة أيضاً، في المعجزة «أن تكون خارقة للعادة»(٢٠٤)، وقد اتفقوا على أن مآل هذا الشرط تمييز مدعي النبوة عن غيره، «إذ لو كانت عامة معتادة يستوي فيها البار والفاجر، والصالح والطالح، ومدعي النبوة المحق بها والمفتري بدعواه، لما أفاد ما يقدر معجزاً تمييزاً وتنصيصاً على الصادق»(٢٠٥). وإذن فإن تمييز (الصدق) مشروط أبداً، بظهور (الخرق). وهذا يعني أن الصدق أو (الحق) ليس صفة قائمة في باطن الصادق، ويمكن للعقل أن يتبينها بنفسه، بل صفة قائمة في الخارج، وليس للعقل إلا أن يتلقاها

---

(٢٠١) المصدر السابق، ص ١٧-١٨، ٢٠-٢٢.

(٢٠٢) وإن كان يبدو أن ما قصده المعتزلة حقاً، هو (التفسير) لا التقويض، ولكن التفسير في إطار نسق مغاير يفسح المجال لفاعلية أوسع للقدرة الإنسانية. فقد بدا للمعتزلة أنه يستحيل ـ مع اثباتهم قدرة فاعلة للعباد ـ تفسير المعجزة، كما فسرها الأشاعرة، بإنعدام (الحكمة) وغياب (القدرة) من الإنسان. وبدا ـ متسقاً مع إثبات القدرة ـ قولهم إن المعجزة إنما تكون كذلك لفقد علم (يمكن تحصيله) أو فقد آلة (يمكن اكتسابها). فالمعجزة عندهم ـ وبلغة اسبينوزية ـ هي مجرد فعل نجهل أسبابه وعلله.

(٢٠٣) الباقلاني: البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات، ص ١٨-١٩.

(٢٠٤) السيد السند: شرح المواقف، ص ٥٤٧، الباقلاني: البيان، ص ٤٥، الجويني: الإرشاد، ص ٣٠٩، الآمدي: غاية المرام، ص ٣٣٤.

(٢٠٥) الجويني: الإرشاد ، ص ٣٠٩.

من مصدر مفارق أو خارق. وتبعاً لذلك، فإن الصدق ليس (اكتشافاً)، بل (اكتساباً). والحق أن تصور الصدق هكذا، يرتبط - في التحليل الأخير - بتصور الأشاعرة للتحسين والتقبيح (اكتساباً) من الشرع، وليس (اكتشافاً)، من العقل. ويبدو أن هذا التصور قد تأدى بالأشاعرة إلى معضلة حقة، حين تعلق الأمر - خاصة - بإظهار صدق النبوة. فإن صدق النبوة لا يمكن إكتسابه من الشرع؛ إذ الشرع لم يثبت بعد. ومن حيث المبدأ، فإن هذا الصدق يستحيل اكتشافه بالعقل، إذ ليس للعقل - لدى الأشاعرة - إلا الكسب والتلقي فقط. كيف السبيل، إذن، إلى إظهار صدق النبوة، والصدق - طبقاً لنظرية الأشاعرة في التحسين والتقبيح - لا يثبت إلا من الله بشرع، وهذا الشرع - في حالة إظهار صدق النبوة - لم يثبت بعد. بدا للأشاعرة أنه لا سبيل إلى ذلك إلا بفعل من الله؛ أعني أن إظهار صدق النبوة سيكون - هو الآخر - من الله، لكن (بفعل) لا (بشرع). وقد كان لزاماً أن يكون هذا الفعل (مخصوصاً) ليتميز به (مدعي النبوة المحق) عن (المفتري بدعواه). ومن هنا جاء اشتراط كونه (خارقاً للعادة)، واللافت - على أي حال - أن هذا الشرط ينبني على تصور للعقل الإنساني جوهره (التلقي والكسب) وليس (الفحص والكشف). ولو أن الأشاعرة أظهروا قدراً من الثقة في العقل، لأدركوا - كما أدرك (ثمامة) من المعتزلة والاباضية وكثير من الخوارج والكرامية[٢٠٦] - أنه يمكن الحكم على صدق النبوة اعتماداً على مضمونها فقط، دون خوارق العادات.

وقد بدا للأشاعرة أن اشتراط خرق العادة في المعجزة مطلقاً؛ أعني دون تخصيص أو تقييد، يمكن أن يتأدى إلى ضرب من الإشتباه واللبس. ذلك أنه «ما من أمر من (الأفعال الخارقة) وغير الخارقة إلا وهو مقدور لله تعالى أن يظهره على يدي من شاء من عباده على حسب إيثاره واختياره، وانكار ذلك يجر إلى التعجيز، وإبطال كون الفعل مقدوراً لله - تعالى - وهو مستحيل»[٢٠٧]. وابتداء من تصور الله هكذا؛ إرادة وقدرة خالصتين ومطلقتين من كل تحديد، وخوفاً من الإنجرار إلى تعجيزه، فإن الأشاعرة أو «أهل التحقيق لم يمنعوا من جواز اجراء مثل ذلك (الخارق للعادة) على من ليس بنبي»[٢٠٨]، بل وصاروا - فعلاً - إلى «جواز إنخراق العادات في حق الأولياء»[٢٠٩]. وإذن

(٢٠٦) البغدادي: أصول الدين، ص ١٧٥-١٧٦.
(٢٠٧) الآمدي: غاية المرام، ص ٣٣٥.
(٢٠٨) المصدر السابق، ص ٣٣٥.
(٢٠٩) الجويني: الإرشاد، ص ٣١٦.

فإن (خرق العادة) ليس مختصاً بالمعجزة لا غير، بل «ان المعجزات والكرامات متساوية في كونها ناقضة للعادات»[٢١٠]. وقد بدا للمعتزلة، خاصة، ـ بل وبعض الأشـاعرة كالأسفرائيني ـ أن استواء المعجزة والكرامة في (الخرق) يمكن أن «يجر الى ظهور ما كان معجزة لنبي على يد ولي، وذلك يفضي إلى تكذيب النبي المتحدي بآيته، القائل لمن تحداه: لا يأتي أحد بمثل ما أتيت به. فلو جاز اتيان الولي بمثله، لتضمن ذلك نسبة الأنبياء إلى الإفتراء»[٢١١]. ومن هنا فإنهم قد انكروا كرامات الأولياء جملة، كي لا يكون من سبيل للقدح في دلالة المعجزة على النبوة. وبالرغم من السخرية القاسية[٢١٢] التي لاقاها المعتزلة جزاء هذا الإنكار، فإن الأشاعرة باتوا مضطرين ـ على الأقل ـ إلى «البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات»، وكان ذلك بتأثير النقد المعتزلي لا شك.

وقد بان للأشاعرة الفرق بين المعجزات والكرامات في تقييد (الخارق للعادة) حين يختص بالمعجزة، بشرط «أن يكون واقعاً مفعولاً عند تحدي الرسول، عليه السلام، بمثله وإدعائه آية لنبوته وتقريعه بالعجز عنه من خالفه وكذبه»[٢١٣]. وهكذا تأدى شرط (خرق العادة) الى شرط أن تكون المعجزة «مقترنة بالتحدي»[٢١٤] فإنه لا يكفي في الفعل المعجز أن يكون، فقط خارقاً للعادة، بل لا بد من التحدي؛ وأعني أن يدعيه النبي آية يتحدى بها قومه. ومن هنا فإنه «لو ظهرت آية من شخص وهو ساكت صامت، فلا تكـون الآية (رغم كونها خارقة) معجزة»[٢١٥]. ذلك أن المعجز «ليس بمعجز لجنسه ونفسه وحدوثه، وإنما يصير معجزاً لما فيه من الاحتجاج والتحدي»[٢١٦]. وهكذا فإن لا شيء فاعل بذاته لدى الأشاعرة، وحتى فيما يتعلق بالمعجزة، فإن الإعجاز ليس قائماً في ذات الفعل المعجز، بل مُستمداً أو مُكتملاً ـ لا فرق ـ من قرينة خارجية؛ وإذن فإن عالم

---

(٢١٠) البغدادي: **أصول الدين**، ص ١٧٤.

(٢١١) الجويني: **الإرشاد**، ص ٣١٧، وايضاً: الآمدي: **غاية المرام**، ٣٣٤.

(٢١٢) بلغ الأمر بالبغدادي حد التفكه بأن المعتزلة إنما أنكروا (الكرامة)، لا منعاً للقدح في دلالة المعجزة على النبوة كما قد يتبادر الى الظن، ولكن «لأنهم لم يجدوا في أهل بدعتهم ذا كرامة، فانكروا ما حُرموه بشؤم بدعتهم». انظر: البغدادي: **أصول الدين**، ص ١٧٥.

(٢١٣) الباقلاني: **البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات**، ص ٤٦.

(٢١٤) الآمدي: **غاية المرام**، ص ٣٣٤. وأيضاً: الأصفهاني: **شرح طوالع الأنوار**، ص ٢٠٠.

(٢١٥) المكلاتي: **لباب العقول**، ص ٣٥١، وأيضاً: الجوني: **الإرشاد**، ص ٣١٣.

(٢١٦) الباقلاني: **البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات**، ص ٤٨.

الأشاعرة خلو - على الدوام - من (الذاتية). ومن هنا «فإن المعجزة لا تدل لعينها (لذاتها)، وإنما تدل لتعلقها بدعوى النبي الرسالة، ونزولها منزلة التصديق بالقول... ولا يتأتى ذلك دون التحدي»[٢١٧]. والحق أن شرط (التحدي) في المعجزة ليس يعني شيئاً سوى اشتراط (وعي) البشر بعجزهم الدائم بإزاء الفعل المعجز، وهذا ما يؤكده إرداف الأشاعرة شرط (التحدي) بشرط (تعذر المعارضة)، وتبعاً لذلك، فإنه يبدو وكأن الأشاعرة قد انتقلوا من مجرد (وجود) العجز، كشرط للمعجزة، إلى اشتراط (الوعي) به أيضاً.

وإذ يعني (التحدي) طلب المعارضة - ولو بلا تصريح[٢١٨] - فإن الأشاعرة قد شرطوا في الفعل المعجز، «أن يتعذر على المُتحدي به فعل مثله في الجنس أو على الوجه الذي وقع التحدي عليه»[٢١٩]. وقد كان ذلك لأن «الأمر إذا خرق العادة وإدعاه النبي آية له، وأنه مخصوص به وظهر مثله على الوجه الذي ظهر على يده على يد ساحر كذاب، ومن ليس نبي، ولا مدع لذلك، إلتبس الأمر ولم يكن ما ظهر على يده حجة في نبوته، إذ قد عُلِم ظهوره على يد من ليس بنبي»[٢٢٠]. وهكذا فإن إمكان معارضة (المعجز) بفعل مثله يؤدي إلى القدح في دلالة المعجزة على النبوة. ومن هنا شرطوا في (المعجز) تعذر المعارضة، بل وجعلوه «حقيقة الإعجاز»[٢٢١]. واللافت أن جعل (حقيقة الإعجاز) في تعذر معارضة المعجز[٢٢٢]، إنما يؤكد على أن (الإعجاز) يتقوم (سلباً)، لا

---

(٢١٧) الجويني: **الإرشاد**، ص ٣١٩.

(٢١٨) فبالرغم من أن ثمة نصوصاً قرآنية عدة، تصرح بطلب معارضة المعجزة تصريحاً - كقوله تعالى: ﴿**قل فأتوا بعشر سور مثله**﴾ هود-١٣، وقوله تعالى: ﴿**قل فأتوا بسورة مثله**﴾ يونس ٣٨ -، فإن الأشاعرة قد مضوا إلى أنه «لا يشترط التصريح بالتحدي وطلب المعارضة، بل يكفي قرائن الأحوال، مثل أن يقال لمدعي النبوة، إن كنت نبياً فاظهر معجزاً ففعل». انظر: السيد السند: **شرح المواقف**، ص ٥٤٨. ويبدو أن عدم اشتراط الأشاعرة للتصريح، يرتبط بتصورهم لذلك التصريح بالتحدي وطلب المعارضة، يفترض قدرة في العباد على ذلك، وهي قدرة لا وجود لها - على مذهبهم - أبداً. يؤكد ذلك أنهم - مع عدم اشتراط التصريح بطلب المعارضة، (الذي يفترض قدرة عليها لا شك) - قد اشترطوا الإقرار - صراحة - بتعذر المعارضة (وهو القائم على عدم القدرة أصلاً). ويبدو - تبعاً لذلك - أن الله تعالى، بطلبه معارضة معجزته تصريحاً، كان أكثر رحمة بعباده وتفهماً لهم من الأشاعرة.

(٢١٩) البغدادي: **أصول الدين**، ص ١٧١.

(٢٢٠) الباقلاني: **البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات** ص ٤٧.

(٢٢١) السيد السند: **شرح المواقف**، ص ٥٤٧.

(٢٢٢) وقد بدت (حقيقة الإعجاز) تلك، في خطر جم حين تمسك البعض بأنه: «لا يمكن أن تكون دلالة =

(إيجاباً)، إذ (الإعجاز) ـ تبعاً لذلك ـ يتأتى، لا من فاعلية ذات المعجز، بل من (عدم) فاعلية من يتحداهم المعجز. والحق أن (فاعلية السلب) هذه؛ وأعني تلك الفاعلية التي تتحقق (سلباً)، من خلال حذف واعدام فاعلية (الآخر)، وليس (إيجاباً) من خلال حضور إيجابي لفاعلية (الذات) ـ مع حضور الآخر فاعلاً أيضاً ـ تعد ملمحاً من الملامح الأساسية للنسق الأشعري(٢٢٣).

= المعجز على صدق النبوة مشروطة بعدم أو (تعذر) المعارضة،لوجوه: الأول: أنه إما أن يكفي في كون المعجز، معجزاً: عدم المعارضة في الحال، أو المعتبر عدم المعارضة أبداً، أو المعتبر عدم المعارضة في مرتبة متوسطة بين المرتبتين المذكورتين. والأقسام الثلاثة باطلة. أما (عدم المعارضة في الحال)، فإنه لا يكفي في كون الفعل معجزاً. فكم من إنسان يأتي بعمل، فلا يقدر الحاضرون، في الحال، على معارضته مع أنه لا يكون ذلك الفعل معجزاً بالإتفاق. وأما القسم الثاني: وهو أن يكون الشرط في كونه معجزاً، عدم المعارضة (أبداً)، فهذا الشرط مجهول، فمن ذا الذي يمكنه أن يعلم أن أحداً من الواردين بعده إلى قيام القيامة، لا يمكنه الإتيان بهذه المعارضة؟ وإذا صار هذا الشرط مجهولاً، صار المشروط مجهولاً أيضاً. فوجب أن تصير المعجزات بأسرها مجهولة. وأما القسم الثالث: وهو المرتبة المتوسطة بين المرتبتين المذكورتين. فنقول: إن تلك المراتب المتوسطة كثيرة متفاوتة. وليس اعتبار بعضها أولى من اعتبار البواقي، فكان اشتراط الواحدة منها وإلغاء البواقي محض التحكيم، وهو باطل، فثبت أن اشتراط عدم المعارضة ينقسم إلى هذه الأقسام الثلاثة، وثبت أنها بأسرها اقسام باطلة، فكان القول بإعتبار عدم المعارضة باطلاً. والوجه الثاني في فساد هذا القسم: أن المعتبر عدم المعارضة، إما من الحاضرين فقط، أو من جميع أهل الدنيا أو المعتبر مرتبة متوسطة. وابطال هذه الثلاثة بمثل الكلام الذي ذكرناه في الوجه المتقدم: معلوم». انظر: الرازي: النبوات، ص ١٢٩-١٣٠. وهكذا فإن شرط (تعذر المعارضة) موضع شك، زماني ومكاني.

(٢٢٣) واللافت أن بناء (فاعلية السلب) هذه، يرتبط ـ جوهرياً ـ بعجز الأشاعرة عن تصور (الله) كامل (الوجود والفاعلية)، إلا في عالم من النقص التام والسلوب المحضة. فقد تأدى الأشاعرة إلى تأسيس ـ ما يمكن تسميته ـ (ناسوت السلب) ـ في مواجهة (لاهوت السلب) عند المعتزلة ـ و (فيزيقا السلب)؛ وأعني بهما تصور كل من (الإنسان والطبيعة) جملة من السلوب المحضة، إذ هما كيانان هشان، يخلوان تماماً من أي فاعلية أو تأثير، ولا يتميزان ابداً بأي خاصية إيجابية. وقد كان ذلك لما بدا لهم من أن قدرة الله وفاعليته الحقة تتأتى، فقط من هذا السلب، أي من سلب فاعلية الإنسان والطبيعة. وليس من شك أن ظلاً من الخطر يخيم، مع هذا الفهم، على قدرة الله وفاعليته الحقة، حيث أن قدرته وفاعليته لا يتأتيان ـ تبعاً لذلك ـ من حضور إيجابي ذاتي، بل يتأتى حضورهما، فقط من غياب قدرة وفاعلية (الآخر)؛ إنسان وطبيعة. وهكذا ينتفي الحضور الإيجابي الذاتي لفاعلية الله وقدرته. ويبقى الدرس الأهم قائماً في أن مَنْ أضاع قدرة الإنسان وفاعلتيه، وكذا الطبيعة، قد أضاع، في النهاية، الحضور الإيجابي الذاتي لقدرة الله وفاعليته الحقة.

وإذ بدا للأشاعرة أن المعجزة قد تتعلق (بالتكذيب)[٢٢٤] أيضاً، وليس بالتصديق فقط، فإنهم قد شرطوا في المعجزة ـ حين تتعلق بالتصديق بالطبع ـ، «أن لا تظهر مكذبة للنبي، مثل أن يدعي مدعي النبوة، فيقول: آية صدقي أن ينطق الله يدي، فإذا أنطقها الله تعالى بتكذيبه وقالت: اعلموا أن هذا مفتر فاحذروه فلا يكون ذلك آية»[٢٢٥]، وذلك «لأن المكذب هو نفس الخارق»[٢٢٦]. وأما «لو قال معجزتي أن أحيي هذا الميت، فأحياه، فكذبه، ففيه احتمال»[٢٢٧]، فإن اكثر الأشاعرة قد صاروا إلى أن «الصحيح أنه لا يخرج بذلك عن كونه معجزاً، لأن المعجز (هو) احياؤه، وهو غير مكذب له، إنما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه. وهو بعد الاحياء مختار في تصديقه وتكذيبه ولم يتعلّق به دعوى. . . . وقيل هذا الذي ذكرنا من عدم خروجه عن كونه معجزاً إنما هو إذا عاش بعد الإحياء زماناً واستمر على التكذيب»[٢٢٨]، وأما (الباقلاني)، فهو الأشعري الوحيد الذي مضى إلى أن «هذه آية مكذبة لا تدل»[٢٢٩]، وإن كان إنكار (الباقلاني) كونه معجزاً يبدو هنا مطلقاً حسب (الجويني)، فإن ثمة من رأى أن (الباقلاني) قد قيّد إنكار الإعجاز ـ في المثال الآنف ـ بشرط حين أظهر أنه «لو خر ميتاً في الحال، بطل الإعجاز لأنه كان أُحيي للتكذيب»[٢٣٠]. ويبدو أن إنكار (الباقلاني) ـ مطلقاً أو مقيداً ـ لم يمنع الأشاعرة من التأدي إلى أن «الميت إذا حيي وكذب، فتكذيبه ليس بخارق للعادة. وللنبي أن يقول: إنما الآية إحياؤه وتكذيبه إياي كتكذيب سائر الكفرة[٢٣١]. . وأنه لا فرق بين استمرار الحياة مع التكذيب وبين عدمه لوجود الإختيار الإنساني في الصورتين»[٢٣٢]، وذلك بخلاف تكذيب اليد أو الضب أو الخالي من الوعي والاختيار عموماً.

---

(٢٢٤) البغدادي: **أصول الدين**، ص ١٧٢، وبالرغم من غرابة هذه الفكرة، فإنها تبدو منطقية تماماً في إطار نسق لا مكان فيه لفاعلية عقلية البتة. ذلك أنه حيث لا عقل هناك، فإنه ليس التصديق فقط، يكون في حاجة إلى علامة او برهان خارجي، بل والتكذيب أيضاً.

(٢٢٥) الجويني: **الإرشاد**، ص ٣١٥.

(٢٢٦) السيد السند: **شرح المواقف**، ص ٥٤٨.

(٢٢٧) المصدر السابق، ص ٥٤٨.

(٢٢٨) المصدر السابق، ص ٥٤٨.

(٢٢٩) الجويني: **الإرشاد**، ص ٣١٥.

(٢٣٠) السيد السند: **شرح المواقف**، ص ٥٤٨.

(٢٣١) الجويني: **الإرشاد**، ص ٣١٥.

(٢٣٢) السيد السند: **شرح المواقف**، ٥٤٨.

وبعيداً عن اختلاف الأشاعرة حول شروط معجزة (التكذيب)، فإنه يبقى أن ثمة اتفاقاً حول امكان معجزة التكذيب. ومن هنا كان شرط تميز معجزة التصديق عنها. ذلك أن اشتراط «أن لا تظهر المعجزة مكذبة للنبي» ليس يعني أكثر من إمكان ظهور المعجزة مكذبة. واللافت ـ على أي حال ـ أن تصور (التكذيب) ممكن بمعجزة يقوم ـ كتصور (التصديق) لا يكون إلا بمعجزة ـ على ذات الثابت المتكرر في كل عناصر النسق الأشعري؛ وأعني به غياب الإنسان، قدرة وحكمة أو عقلاً وفاعلية.

ولذات السبب؛ أعني إمكان المعجزة مكذبة[٢٣٣]، شرط الاشاعرة في المعجز «أن يكون موافقاً للدعوى»[٢٣٤]، بمعنى أن يكون ماإدعاه النبي معجزة له، هو ما ظهر عليه فعلاً، حتى لا يقدح من دلالة المعجزة على التصديق. فإنه «لو قال (النبي) معجزتي أن أحيي ميتاً، ففعل خارقاً آخر، كنتق الجبل مثلاً، لم يدل على صدقة، لعدم تنزله منزلة تصديق الله إياه»[٢٣٥]. ولكن يبدو ان الأشاعرة قد أدركوا أن هذا الشرط يتأدى إلى تقييد[٢٣٦]

(٢٣٣) والحق أن إبن خلدون، وهو أشعري متأخر، يعترض بأن ذلك محال «عند الأشعرية، لأنَّ صفة نفس المعجزة التصديق والهداية، فلو وقعت بخلاف ذلك، انقلب الدليل شبهة، والهداية ضلالة والتصديق كذباً، واستحالت الحقائق وانقلبت صفات النفس، وما يلزم من فرض وقوعه المحال لا يكون ممكناً». أنظر: إبن خلدون: المقدمة، نشرة: على عبد الواحد وافي (دار نهضة مصر)، القاهرة، بدون تاريخ. الطبعة الثالثة، الجزء الأول، ص ٤٠٢. ولكن نظرة فاحصة تفض الإعتراض الخلدوني تماماً، ذلك أن ثمة فرقاً بين استحالة وقوع المعجزة على يد الكاذب، وهو ما كان يعنيه ابن خلدون، وبين إمكان وقوع معجزة التكذيب. فإذا كان يستحيل أشعرياً ـ وهذا متنازع عليه ـ وقوع المعجزة على يد الكاذب (تلبيساً) للعباد، فإنه لا يستحيل وقوع معجزة التكذيب (هداية) للعباد عن تصديق الكاذب، لا تلبيساً لهم. وهكذا فإن ثمة فرقاً بين القول باستحالة وقوع المعجزة (تصديقاً) للكاذب، وبين القول بإمكان وقوعها تكذيباً له. وإذن فإن ما كان يعنيه ابن خلدون إنما هو استحالة أن تتعلق بالكاذب، معجزة (تصديق)، لا معجزة تكذيب. . إذ تبقى تلك ممكنة.

(٢٣٤) السيد السند: شرح المواقف، ص ٥٤٨.

(٢٣٥) المصدر السابق، ص ٥٤٨.

(٢٣٦) قد يتبادر إلى الذهن أن (التقييد) هنا، ينصرف إلى (النبي)، ولكن ذلك ليس بذي بال عند الاشاعرة. إذ الاهم أن هذا التقييد يطال فاعلية الذات الإلهية المطلقة. إذ تغدو الذات الإلهية ـ حسب هذا الشرط ـ (ملزمة) بأن تعلم النبي جنس معجزته ليدعيها قبل أن تظهر، ثم أنها (ملزمة) ـ بعد ذلك ـ بأن لا تبدلها. وهكذا الشرط يتأدى ـ وإن حال دون القدح في دلالة المعجزة على التصديق ـ إلى القدح في جلال الذات الإلهية لا شك.

لا مبرر له، ولهذا فإنهم صاروا إلى «أنه لا يجب تعيين المعجز، بل يكفي أن يقول أنا آتي بخارق من الخوارق ولا يقدر أحد على أن يأتي بواحد منها»[٢٣٧]. فبدا بذلك وكأن الاشاعرة قد صاروا ـ حرصاً على الافلات من خناق تقييد الذات الالهية ـ إلى إلغاء مبرر الشرط ـ أو الشرط نفسه ـ على الحقيقة.

وقد شرط الاشاعرة أيضاً «أن لا تتقدم المعجزة على الدعوى، فلو ظهرت آية أولاً وإنقضت، فقال قائل: أنا نبي، والذي مضى كان معجزتي، فلا يُكترث به، إذ لا تعلق لما انقضى بدعواه»[٢٣٨]، وكذا فإن «التصديق (بمعجزة) قبل الدعوى لا يعقل»[٢٣٩]. ذلك أن المعجزة قبل الدعوى لا تكون، أصلاً، معجزة. ولهذا فلو أن نبياً إدعى ما مضى معجزة له، فإنه «يُطالب به، أي بالإتيان بذلك الخارق (يُلاحظ أنه لم يقل بتلك المعجزة) أو بغيره بعد الدعوى، فلو عجز، كان كاذباً قطعاً»[٢٤٠]. إنه مُطالب بذلك لانْ (الخارق) غير مقرون بدعوى نبوة، لا يكون (معجزة) أبداً؛ فالمعجزة ـ كما سبق القول ـ لا تكون كذلك، لجنسها أو حدوثها، وإنما لما فيها من التحدي والاحتجاج والإقتران بالدعوى. وعلى هذا فإن ما ظهر من خوارق على الأنبياء، قبل دعواهم النبوة، مثل «كلام عيسى في المهد، وتساقط الرطب الجنّى عليه من النخلة اليابسة، فإنهما معجزتان له مع تقدمهما على الدعوى، و (مثل) معجزات (النبي محمد) من شق بطنه وغسل قلبه وإظلال الغمامة وتسليم الحجر والمدر عليه، فإنها كلها متقدمة على دعوى الرسالة..، تلك الخوارق المتقدمة على الدعوى ليست معجزات، إنما هي كرامات وظهورها على الأولياء جائز، والأنبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الأولياء، فيجوز ظهورها عليهم، وحينئذ تُسمى إرهاصاً أي تأسيساً للنبوة»[٢٤١]. وإذن، فإن ظهور الخارق، حتى على نبي صادق، لا يعد قبل دعواه النبوة معجزة له، بل إرهاصاً بنبوته، وعلى هذا، فإن الإقتران بالدعوى من غير تقدم عليها يعد من أهم شروط (المعجزة). وإذ يقوم هذا الشرط على رباط صميمي لا ينفك بين الدعوى والمعجزة، فإنه يقضي على أية محاولة لقبول الدعوى بتأمل إنساني

(٢٣٧) المصدر السابق، ص ٥٤٨.
(٢٣٨) الجويني: الإرشاد، ص ٣١٤. وأيضاً: المكلاتي: لباب العقول، ص ٣٥٢.
(٢٣٩) النسيد السند: شرح المواقف، ص ٥٤٨.
(٢٤٠) السيد السند: شرح المواقف، ص ٥٤٨.
(٢٤١) المصدر السابق، ٥٤٨.

يستقل ـ ولو جزئياً ـ عن أي خارق سابق أو لاحق أيضاً.

وبالرغم من أن الاشاعرة قد أجازوا تأخر (المعجزة) عن الدعوى، وذلك مع التمييز بين «(المتأخر) بزمان يسير يُعتاد مثله، فإنه دال على الصدق» [٢٤٢]، وبين (متأخر بزمان متطاول)، يدل على الصدق أيضاً، ولكن مع تباين وجه دلالته على ذلك[٢٤٣]؛ فإن ذلك لا يعني قبولاً لدعوى النبوة دون معجزة، ولو ستظهر بعد حين، ذلك أنهم قد قالوا بانتفاء التكليف حينئذ، فإنه «لا يجب على الناس التصاديق بنبوته ومتابعته من الزمان الواقع بين الإخبار (بالدعوى) وحصول الموعود به (أي المعجزة)، لأنَّ شرط التكليف بالتصديق والمتابعة العلم بكونه معجزاً، وذلك إنما يحصل بعد وجود ما وعد به (أي المعجزة)»[٢٤٤]. وهكذا فإنه لا سبيل إلى التصديق أو المتابعة (بالعقل)، حتى مع انتظار لمعجزة ستقع حيناً ما. والحق أن هذا (الغياب) المطلق (للعقلانية) هو ما تتكشف عنه كافة شروط المعجزة، مما يعني (حضوراً) قوياً لبنية النسق الشاملة فيها. وإذ تمثل جملة هذه الشروط، شروطاً للتصديق، فإن بحثاً في كيفية دلالة المعجزة على (التصديق) يبدو الآن، ملحاً.

- دلالة المعجزة على الصدق:

إن المعجزة علامة أو شهادة خارجية Extrinsic Testimany على الدعوى، وأعني أنها كيان قائم بذاته، منفصل تماماً عن الدعوى، وليس جزءاً منها. وعلى هذا فإن برهان الصدق يقوم من انفصال تام عن موضوعه (المراد اثبات صدقه)، وهذا يعني أن اثبات الصدق هنا يبدو عملية صورية تماماً، لأنه لا يتعلق البتة بطبيعة الدعوى أو موضوعها ذاته [٢٤٥]، بل بالقائم منفصلاً عنها. ولأنَّ برهان صدق الدعوى خارجي ومنفصل عنها، فإن دلالته على صدقها، لا تتأكد ـ فيما يبدو ـ إلا بعون خارجي أيضاً. ولو أن الاشاعرة

(٢٤٢) المصدر السابق، ٥٤٩.

(٢٤٣) المصدر السابق، ٥٤٩.

(٢٤٤) المصدر السابق، ٥٤٩.

(٢٤٥) إن الصدق، هنا، مشابه تماماً (للصدق الصوري) من القياس الأرسطي. فكما كان صدق (أرسطو) لا يتحقق بالنظر في مضمون القضايا المكونة للقياس، بل يتحقق بإستيفاء جملة من الشروط الصورية المنطقية. وكذلك صدق (الاشاعرة) لا يتحقق بالنظر في مضمون دعوى النبوة، بل بإستيفاء جملة من الشروط الخارجية، الصورية أيضاً. وبينما وجدت (صورية أرسطو) من يتجاوزها، فإن (صورية الاشاعرة) لم تزل، للآن، عصية على التجاوز.

علقوا صدق الدعوى - إلى جانب البرهان الخارجي - على برهان باطني[٢٤٦] أيضاً، لأمكنهم - دون شك - إدراك دلالته على صدقها عقلاً.

فاللافت أن دلالة المعجزة على صدق الدعوى «ليست دلالة عقلية محضة»[٢٤٧]، لأنّ الدلالة العقلية «هي دلالة يجد العقل (فيها) بين الدال والمدلول علاقة ذاتية ينتقل لأجلها منه إليه»[٢٤٨]. وهكذا ينطوي مفهوم (الدلالة العقلية) على ضرورة قيام (علاقة ذاتية) بين الدال والمدلول و(بسببها) ينتقل (العقل) من الأول إلى الثاني. فإن «دلالة الفعل على وجود الفاعل، ودلالة إحكامه واتقانه على كونه عالماً بها»[٢٤٩] تستحيل تماماً في غياب علاقة ذاتية ضرورية بين كل من الدال والمدلول، بحيث «لا يُقدر في العقل وقوعه (الدال) غير دال عليه (المدلول)»[٢٥٠] وإذ لا مكان في النسق الأشعري لـ (علاقة ذاتية)، لا يقدر معها (العقل) على تصور (الدال) غير دال على (المدلول) فإن الأشاعرة قد صاروا إلى امتناع هذه الدلالة العقلية. فالدلالة العقلية «ترتبط لنفسها بمدلولاتها ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها»[٢٥١]، (أو أنها) «تتعلق بمدلول بعينه، ولا يقدر في العقل وقوعها غير دالة عليه»[٢٥٢]. وهذا يعني أن «تحقق (الدال) يستلزم في نفس الأمر تحقق المدلول فيها مطلقاً»[٢٥٣]. والحق أنه «ليس كذلك سبيل المعجزات» [٢٥٤] عند الأشاعرة. ذلك أن «خوارق العادات كانفطار السموات، وإنتشار الكواكب، وتدكدك الجبال يقع عند تصرّم الدنيا وقيام الساعة، ولا إرسال في ذلك الوقت،

---

(٢٤٦) والعجيب أن ذلك مما يتفق ومعجزة (الدين) الذي نافحوا عنه طويلاً. إذ الحق أنه لا يمكن النظر إلى المعجزة الأساسية للنبي محمد (ﷺ)، في انفصال عن الطبيعة الباطنية لذات دعواه. وقد كان ذلك تطوراً في طبيعة المعجزة، من كونها (شهادة خارجية) إلى كونها (شهادة داخلية)، فرضه دون شك تطور وعي البشر ذاته، إذ تعكس مسيرة الوعي توجهاً من (الخارج) إلى (الداخل). ولكن القول بمعجزة لا تنفصل عن الطبيعة الباطنية لذات الدعوى، يعني أن ثمة دوراً (للعقل) في الكشف. وهذا ما يأباه النسق الأشعري. فبدا وكأن ثمة وقائع دينية أساسية، يمكن أن تتعارض - إلى حد ما - مع النسق الأشعري.

(٢٤٧) السيد السند: شرح المواقف، ص ٥٤٩.

(٢٤٨) التهانوي: كشاف إصطلاحات الفنون، حـ ٢، ص ٣٨٦.

(٢٤٩) السيد السند: شرح المواقف، ص ٥٤٩.

(٢٥٠) الجويني: الإرشاد، ص ٣٢٤.

(٢٥١) السيد السند: شرح المواقف، ص ٥٤٩.

(٢٥٢) الجويني: الإرشاد، ص ٣٢٤.

(٢٥٣) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، حـ ٢، ص ٣٨٧.

(٢٥٤) الجويني: الإرشاد، ص ٣٢٤.

وكذلك تظهر الكرامات على أيدي الأولياء من غير دلالة على صدق مدعيّ النبوة[255]. . . (وكذلك فإن) انقلاب العصا حيّة، لو وقع بدياً (أي ابتداء) من فعل الله عز وجل من غير دعوى نبي، لما كان دالاً على صدق مدع»[256]. وهكذا فإنه يمكن أن يتحقق الدال (المعجزة) دون أن يستلزم تحقق المدلول (الدعوى). وتبعاً لذلك «فقد خرجت المعجزات عن مضاهات دلالات العقول»[257].

ومن ناحية أخرى، فإن دلالة المعجزة على صدق دعوى النبوة «ليست دلالة سمعية، لتوقفها على صدق النبي، فيدور»[258]؛ أي أن الأشاعرة قد منعوا (الدلالة السميعة) لأنها تؤدي إلى الدور المنطقي. إذ الدلالة حينئذ تتوقف على صدق النبي، ولكن صدق النبي نفسه يتوقف، أصلاً، على تلك الدلالة. وهكذا يكون الأشاعرة قد أنكروا أن تكون دلالة (المعجزة) على الصدق، دلالة (باطنية) تتقوم بالعقل، أو حتى دلالة (خارجية) تتقوم بالسمع.

وإذ يستحيل فعلاً ـ وبمقتضى النسق الأشعري ـ أن تكون دلالة المعجزة على الصدق دلالة (باطنية)، فإنه يستحيل بذات القدر ـ وبمقتضى النسق أيضاً[259] ـ أن لا تكون دلالة المعجزة على الصدق دلالة (خارجية). والحق أن دلالة المعجزة على الصدق كانت عند الأشاعرة دلالة (خارجية) بالفعل، ولكنها لا تتقوم من السمع (حيث الدور المنطقي)، بل من علم بالصدق يخلقه (الله) فينا عقب ظهور المعجزة. فإنه «عند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه (أي النبي) بطريق جرى (العادة)، بأن الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة»[260]. وعلى هذا، فإن دلالة المعجزة على الصدق هي دلالة خارجية، ولكنها ليست سمعية، بل، بالأحرى «دلالة عادية»، من مصطلح

(٢٥٥) السيد السند: شرح المواقف، ص ٥٤٩ ـ ٥٥٠.

(٢٥٦) الجويني: الإرشاد، ص ٣٢٤.

(٢٥٧) المصدر السابق، ص ٣٢٤.

(٢٥٨) السيد السند: شرح المواقف، ص٥٥٠.

(٢٥٩) ذلك أن البنية الاطلاقية للنسق، قد فرضت أن يكون أدنى تقوّم فيه (اكتساباً) من الخارج، وليس تقوماً ذاتياً باطنياً.

(٢٦٠) التفتازاني: شرح العقائد النسفية، ص ١٦٦.

(العادة) الاشعري؛ بمعنى أن دلالتها على الصدق تكون من «إجراء الله تعالى (عادته) بخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة»[٢٦١]. وهكذا فإن دلالة المعجزة على الصدق، كسائر ما عداها، فعل «من الله أيضاً»[٢٦٢].

وكما بدا للاشاعرة أن رد دلالة صدق المعجزة على الدعوى إلى (السمع)، يتأدى إلى (مأزق)، الدور المنطقي، فإنه يبدو أيضاً، أن ردهم دلالة صدقها إلى (عادة) الله بخلق العلم بالصدق عقب ظهورها، يتأدى إلى (مأزق)، تجويز عدم دلالتها على الصدق. ذلك أن كون إقتران ظهور المعجزة بالصدق يكون بمجرى (العادة)، وكون هذه (العادة) جائزة الإنخراق، على مذهب الاشاعرة، يؤدي إلى أنه «يجوز إخلاء المعجزة عن إعتقاد الصدق»[٢٦٣]. وهذا (التجويز) يتأدى إلى أنه «يجوز إظهاره (أي المعجزة) على يد الكاذب حينئذ»، فإنه لا يمنع هذا (الجواز) إلا استحالة خرق العادة من المعجزة، وخرق العادة (عامة) ممكن عند الاشاعرة. ومن هنا فإنه يجوز ـ بمقتضى النسق الاشعري ـ إظهار المعجزة على يد الكاذب «إذ لا محذور، سوى خرق العادة في المعجزة، والمفروض أنه جائز»[٢٦٤]. وهكذا فإن رد الاشاعرة دلالة صدق المعجزة على الدعوى إلى «إجراء الله عادته بخلق العلم بالصدق عقيبه» يتأدى إلى شناعة ـ تفوق شناعة الدور المنطقي ـ وهي تجويز ظهور المعجزة على يد الكاذب. وإن صار الاشاعرة إلى أن ذلك «وإن كان ممكناً عقلاً، فمعلوم انتفاؤه (عادة)»[٢٦٥]، فإن تلك (العادة) مما يجوز ـ على مذهبهم ـ إنخراقها أيضاً. وهكذا يبقى جواز ظهور المعجزة على يد الكاذب قائماً لا

---

(٢٦١) السيد السند: شرح المواقف، ص ٥٥٠، وأيضاً: التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، حـ ١، ص ٩٧٧.

(٢٦٢) وليس ذلك بغريب على الاشاعرة الذين صاروا إلى «أن العلم بصحة نبوة النبي فرع العلم بصحة المعجزة الدالة على صدقة في دعواه، (وذلك) إذا لم يضطرنا الله تعالى إلى العلم بصدقه (النبي)». أنظر: البغدادي: أصول الدين، ص ١٧٨. فبدا ذلك وكأنه ليس العلم بدلالة المعجزة على الصدق هو ما يضطرنا الله إليه فقط، ذلك أنه لو لم تكن ثمة معجزة بالمرة، لأضطرنا الله أيضاً إلى العلم بصدق الدعوى دونها، والمهم أن لا مدخل (للعقل) البتة في التصديق بدعوى النبوة، سواء كانت بمعجزة أو بغير معجزة.

(٢٦٣) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، حـ ١، ص ٩٧٧.

(٢٦٤) السيد السند: شرح المواقف، ص ٥٥٠.

(٢٦٥) المصدر السابق، ص ٥٥٠.

يتزعزع. وليس يجدي هنا قول الأشاعرة بأنه «يستحيل وقوع المعجزة على حسب دعوى الكاذب، لأنها تتضمن تصديقاً، والمستحيل خارج عن قبيل المقدورات»[٢٦٦]. إذ يبقى هذا القول مرسلاً؛ أعني لا يقتضيه مجمل النسق، بل أو لعله، يتعارض معه.

وإذ جوبه الأشاعرة بهذه الشناعة القاسية، فإنهم قد إضطروا إلى التماس دلالة صدق المعجزة على دعوى النبوة، من ضرب من (الإيمان) السابق على الدعوى بأن ثمة إلهاً مطلق القدرة، وكذا من الإعتقاد بإمكان النبوة. وبعبارة أصرح التمس الأشاعرة دلالة صدق المعجزة، من الإيمان قبل (دعوى النبوة)، بما جاءت (النبوة) أصلاً لنؤمن به. فبدا وكأنهم قد إرتدوا إلى (الدور المنطقي) الذي سبق ومنعوه. فطبقاً للأشاعرة «المعجزة، إنما تدل في حق من يعتقد الرب قادراً يفعل ما يشاء، فيقول النبي في مخاطبة من سبق اعتقاده للآلهية: قد علمتم أن ابتعاث النبي غير منكر عقلاً، وأنا رسول الله إليكم. وآية صدقي أنكم تعلمون تفرد الرب تعالى بالقدرة على إحياء الموتى، وتعلمون أن الله عالم بسرنا وعلانيتنا، وما نخفيه من سرائرنا ونبديه من ظواهرنا، وإنما أنا رسول الله إليكم، فإن كنت صادقاً فاقلب يا رب هذه الخشبة حية تسعى، فإذا انقلبت كما قال، وأهل الجمع عالمون بالله تعالى، فحينئذ يعلمون على الضرورة أن الرب تعالى قصد بإبداع ما أبدع تصديقه»[٢٦٧]. وبصرف النظر عن أن أولئك الذين يعنيهم النبي (بخطابه) ليسوا، في الأساس أولئك العالمون بإله متفرد القدرة والعلم؛ بل - بالأحرى - من يجهلونه، فإن هذا التصور - وهو الأهم - يتأدى إلى إظهار (عقم) المعجزة، ذلك أن من يعتقدونه من (الله) هكذا، ويعتقدون - فوق ذلك - من أن ابتعاث النبي غير منكر عقلاً، ليسوا في حاجة، أصلاً، إلى معجزة حتى يؤمنوا بصدق دعوى النبوة. وهكذا يكون الأشاعرة قد تأدوا إلى إظهار عقم المعجزة، لا دلالتها على الصدق. والحق أن نسقاً كهذا، غاب عن (العقل) ليس أمامه إلا حصد التناقضات. ولو كان (العقل) حاضراً هناك، كشريك للمعجزة، لا فاعل أصلي، لأمكن أن يفلت الأشاعرة من أنه «لا دليل على صدق النبي غير المعجزة»[٢٦٨]، إلى أن ثمة دلائل أخرى، يتكشفها (العقل) في طبيعة النبوة، من حيث

---

(٢٦٦) الجويني: الإرشاد، ص ٣٢٧.

(٢٦٧) الجويني: الإرشاد، ص ٣٢٩، وأيضاً: المكلاتي: لباب العقول، ص ٣٥٤.

(٢٦٨) المصدر السابق، ص ٣٣١.

تتبدى خاصة، كشكل من أشكال (الوعي) يقتضيه (الواقع) في (مرحلة) ما، ولأمكن أن يفلتوا، بالتالي من كل صور التناقض التي فرضها غياب (الإنسان) من النسق، أولاً وأخيراً.

ويبقى، على أي حال، أن (النبوة) من حيث هي «قول الله تعالى لمن اصطفاه من عباده أرسلناك وبعثناك، وبلِّغ عنا» هي (إمكان نظري)، وأن (المعجزة) من حيث هي «فعل خارق للعادة يُظهره الله تصديقاً للنبي» هي كذلك، (إمكان نظري). والحق أن تصورهما (إمكان نظري) ليس غاية في ذاته عند الاشاعرة، بل مجرد توطئة لإثباتهما (تحقق فعلي).

ـ النبوة والمعجزة... من (الإمكان النظري) إلى (التحقق الفعلي):

إن الإنتقال بالنبوة والمعجزة من (الإمكان النظري) إلى (التحقق الفعلي) يمثل انتقالاً من (العام) إلى (الخاص). ذلك أنه، بينما يتعلق (الإمكان) بإظهار امكان النبوة (عامة) في مواجهة المخالف على العموم، فإن (التحقق) يتعلق بإثبات نبوة (خاصة) في مواجهة مخالف بعينه. وهنا يبدو وكأن الأشاعرة قد أدركوا أنه لا بد من سبق (منطقي) للعام على الخاص. وليس ذلك يتعارض مع حقيقة، أن هذا (السبق المنطقي) للعام على الخاص، يأتي ـ في الإدراك الأشعري ـ تالياً (للسبق الفعلي) للخاص على العام. فالحق أنه لو لم تكن ثمة نبوة خاصة متحققة (فعلاً)، لما كان الأشاعرة قد صاروا، أبداً، إلى تأسيس إمكان النبوة عموماً. وإذن فإن (الخاص) هو الذي يؤسس (العام)، (فعلياً)، وذلك رغم أنه يستحيل العكس (منطقياً). ويبقى، اذن، أنه لا تناقض بين القول بأنه لولا نبوة، محمد ﷺ (أي الخاص)، لما أثبت الأشاعرة النبوة عموماً (أي العام)، وبين كونهم أقاموا نبوة محمد نفسها (أي الخاص)، على إثبات النبوة عموماً (أي العام)، على أن المهم ـ على أي حال ـ أن ندرك أن (العام)، هنا، ليس هو (الغاية)؛ بل (الخاص) هو الغاية والمبدأ والمنتهى أيضاً. فالحق أن إثبات نبوة محمد (ﷺ) هو (غاية) البحث الأشعري في النبوة بأسره.

وأما أن ثمة إنتقالاً ـ في النبوة ـ من (الإمكان) إلى (التحقق)، فإن ثمة، في مكة، من زمن ما مَنْ «إدعى النبوة، وظهرت المعجزة على يده، وكل من كان كذلك كان رسولاً

حقاً»[٢٦٩]. فأما أنه «إدعى النبوة»، فقد أجمع الأشاعرة على أن ذلك «معلوم»؛ وإن كان ثمة من رآه معلوماً (بالتواتر)[٢٧٠]، وثمة من مضى إلى «أن العلم بظهور النبي، صلى الله عليه، بمكة والمدينة ودعوته إلى نفسه واقع من جهة (الإضطرار)[٢٧١]». ولكن (الإضطرار) هنا، حتى ولو كان «لا يمكن جحده، ولا الإرتياب به»[٢٧٢]، ليس يعني شيئاً أكثر من (التواتر)، ولكنه من نوع ذلك «الخبر المتواتر (الذي هو) طريق العلم الضروري.. (والذي به) علمنا البلدان التي لم ندخلها، وعرفنا الملوك و(الأنبياء) والقرون الذين كانوا قبلنا، وبه يعرف الإنسان والديه اللذين هو منسوب إليهما»[٢٧٣]. وإذن، فإن (الإضطرار) هنا، ليس أبداً إضطراراً (عقلياً)، إذ يستحيل ذلك على مقتضى النسق الأشعري. وعلى أي حال، فإن إدعاء النبي محمد، (ﷺ). للنبوة معلوم تماماً ـ سواء من طريق التواتر أو الإضطرار ـ ولو أن أحداً تطرق إلى الشك من ذلك «لجحد الضرورة (ليست عقلية)، ولسقطت مكالمته»[٢٧٤].

وأما أنه «أظهر المعجزة»، فإن ذلك أيضاً (معلوم) بإجماع الأشاعرة، وإن كان طريق العلم بذلك، يتباين بحسب نوع المعجزة. «فأما العلم بظهور القرآن على يده ومجيئه من جهته، وأنه تحدى العرب أن يؤتى بمثله، فواقع لنا، ولكل من خالفنا (إضطراراً)»[٢٧٥]، «وأما سبيل العلم بكلام الذراع، وتسبيح الحصى، وحنين الجذع، وجعل قليل الطعام كثيراً، وإنشقاق القمر، وأشباه ذلك من أعلامه، عليه السلام، فهو النظر والإستدلال، لا الإضطرار»[٢٧٦]. فقد بدا للأشاعرة أنه بينما كان «ثبوت القرآن، وظهوره عليه، وعجز العرب والعجم عن المعارضة بمثله، معلوم (بالتواتر) الموجب للعلم (الضروري)»[٢٧٧]، فإنه «لا نزاع في أنها

---

(٢٦٩) الرازي: **معالم أصول الدين**، (سبق ذكره)، ص ٩١، وأنظر للرازي أيضاً: **المحصل**، ص ٢٠٨.

(٢٧٠) التفتازاني: **شرح العقائد النسفية**، ص ١٦٨، وكذا: الرازي: **معالم أصول الدين**، ص ٩١، **والمحصل**، ص ٢٠٨، وكذا: السيد السند: **شرح المواقف**، ص ٥٥٧، وكذا: الاصفهاني: **شرح طوالع الأنوار**، ص ٢٠٥.

(٢٧١) الباقلاني: **التمهيد**، ص ١٣٣.

(٢٧٢) المصدر السابق، ١٣٣.

(٢٧٣) البغدادي: **الفرق بين الفرق**، ص ٣١٢.

(٢٧٤) الباقلاني: **التمهيد**، ص ١٣٣.

(٢٧٥) المصدر السابق، ص ١٣٣.

(٢٧٦) المصدر السابق، ص ١٣٤.

(٢٧٧) البغدادي: **الفرق بين الفرق**، ص ٣١٣ ـ ٣١٤.

(أي المعجزات غير القرآن) لم تنقل إلينا نقلاً متواتراً (يوجب العلم الضروري)، بل إنما نقلت على سبيل رواية الآحاد، ورواية الآحاد لا تفيد العلم»[278]. وإذ بدا للبعض أن عدم إفادة أخبار هذه المعجزات للعلم، يمثل ـ من طرف خفي ـ إنكاراً لهذه المعجزات ذاتها[279]، فإنهم قد صاروا إلى أن سبيل العلم بهذه المعجزات، هو «الخبر المستفيض المتوسط بين التواتر والآحاد، فإنه (يشارك) التواتر في إيجابه للعلم والعمل، و (يفارقه) من حيث أن العلم الواقع عنه يكون علماً مكتسباً (نظرياً)، والعلم الواقع عن التواتر يكون (ضرورياً) غير مكتسب»[280]. وإذن فإن معجزات النبي، غير القرآن، إنما تفيد (علماً). . ولكنه علم (نظري)، مكتسب من (النظر) في الخبر وروايته وقرائن الأحوال، في حين أن خبر القرآن ومعجزته بلغا حداً من (التواتر) يوجب العلم (بالإضطرار). واللافت، على أي حال، أن إظهار النبي للمعجزة، معلوم بالإجماع، سواء من طريق الإضطرار أو من طريق النظر والإستدلال. وبهذا ـ لا غيره ـ، أي بتواتر إدعاء النبوة وإظهار المعجزة، تواتراً موجباً للعلم الضروري، أثبت

---

(٢٧٨) الرازي: المحصل، ص ٢٠٨.

(٢٧٩) والحق أن ثمة ضرباً من (القلق) يتلبس موقف الاشاعرة من هذه المعجزات، غير القرآن؛ وأعني أن ليس من موقف أشعري ثابت. حقاً إن كثيرين منهم، كالجويني، والغزالي، والنسفي، والايجي، قد وقفوا عند القول بأن هذه المعجزات، وإن كانت لا تفيد العلم، (آحاداً)، فإن «جملتها بالغة مبلغ التواتر (بحيث) لا يستريب فيها مسلم أصلاً». أنظر: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٠٢. ولكن ثمة منهم أيضاً ـ كالمتكلاتي ـ من اكتفى بالقرآن معجزة للنبي (ﷺ)، وسكت تماماً عن هذا النوع من المعجزات. وثمة، على النقيض ـ كالبغدادي: في «أصول الدين»، ص ١٨٢ ـ من أخذ بالخبر وتقبل (الرواية) عن هذه المعجزات، دون اعتبار لسبيل (العلم) وكيفية (الدراية). وثمة ـ كالباقلاني ـ من نافح بلا هوادة عن هذه المعجزات في التمهيد، ص ١٣٤ ـ ١٤٠، ولكن بدد رصيد دفاعه، وهو في معرض «البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات»، حين صار إلى أن «الإعجاز في نظم القرآن وبلاغته أبلغ من بابه وأعلى من سائر المعجزات غيره. [ورغم أنه كان يعني معجزات غيره من الأنبياء، إلا أنها توافق معجزاته غير القرآن]، وذلك لأجل اعتقاد البراهمة وكثير من الناس أن ما يظهر من ذلك، إنما يتم بحيل ومخاريق، وأسباب يتوصل بها إلى التمويه في ذلك. . . فكل هذا يمكن أن تعرض فيه الشبهات، وبلاغة القرآن لا يمكن أن تعرض فيه شبهة». أنظر: الباقلاني: البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات، ص ٢٦ ـ ٢٧. وللرازي كذلك، قول في هذه المعجزات، يورث من (الشك) بأكثر مما يؤدي إلى (اليقين)، مفاده: «أنه نُقل عنه معجزات كثيرة، وكل واحد منها، وإن كان مروياً بطريق الآحاد، إلا أنه لا بد وأن يكون قد صح بعضها». أنظر الرازي: معالم أصول الدين، ص ٩٢.

(٢٨٠) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٣١٣.

الأشاعرة تحقق نبوة محمد (ﷺ) فعلياً، في مواجهة المخالفين، وكانوا من أصحاب النبوات السابقة خاصة، حيث تم إفحام المخالفين ـ ممن لا نبوة لهم ـ في معرض إثبات النبوة (عموماً) بوصفها إمكاناً نظرياً.

وبينما بدا للأشاعرة أن العلم بتحقق نبوة محمد (ﷺ) ومعجزته، على هذا النحو، من نوع الضرورات، و«لا حجاج في درء الضرورات»[٢٨١]، فإن ثمة من حَاجَّ في الضرورات[٢٨٢]، وأنكر نبوة محمد (ﷺ) والمعجزات، وهما: «طائفتان، تمسكت إحداهما بالمصير إلى منع النسخ، وتمسكت الأخرى بالمماراة في آياته ومعجزاته»[٢٨٣]. فأما «من أنكر رسالته، لإعتقاده إحالة نسخ الشرائع وتبدل الذرائع، كبعض (اليهود)، (فإن) منهم من أحال ذلك عقلاً . . . ، ومنهم من أحاله سمعاً[٢٨٤] . . . . (وأما) من أنكر رسالته بمجرد القدح في معجزاته، والطعن في آياته، (فهم) النصارى، وغيرهم من المعترفين بجواز نسخ الشرائع وبعثة الرسل»[٢٨٥]. وقد أدرك الأشاعرة أنهم مضطرون ـ تبعاً لذلك ـ إلى الخوض في تجويز النسخ، وبيان معجزة النبي وطبيعتها؛ أي الخوض في مباحث نظرية خالصة، فبدا وكأنهم قد تحولوا، بذلك، من إثبات نبوة محمد (ﷺ)، (واقعة فعلية) ـ حسب التاريخ المتواتر ـ، إلى إثباتها (واقعة نظرية)، أعني حسب النظر أيضاً.

فقد بدا للأشاعرة، أنه لا يمكن إثبات النسخ ـ في مواجهة منكريه ـ إعتماداً على مجرد العلم بتواتر نقله؛ ولو كان من نوع التواتر الموجب للعلم الضروري. إذ تبقى الضرورة، هنا،

---

(٢٨١) الجويني: الإرشاد، ص ٣٤٥.

(٢٨٢) وهكذا (ضرورات) الاشاعرة، عرضة للحجاج أبداً؛ ربما لأنها تتأسس تأسيساً (نقلياً)، لا (عقلياً).

(٢٨٣) المكلاتي: لباب العقول، ص ٣٥٨. وأيضاً: الجويني: الإرشاد، ص ٣٣٨.

(٢٨٤) رغم أن (الآمدي) قد نسب كلاً من الرأيين لفرقة بعينها من اليهود ـ فالإستحالة عقلاً، عنده، من رأي (الشمعنية)، والإستحالة سمعاً من رأى (العنانية)، إلا أننا قد آثرنا إغفال هذا التعيين. ذلك أن (الباقلاني) ـ وهو أشعريٌ دقيق ـ قد صار إلى النقيض تماماً من (الآمدي)؛ فنسب القول بالإستحالة عقلاً إلى (العنانية)، والقول بالإستحالة سمعاً إلى (الشمعنية). أنظر: الباقلاني: التمهيد، ص ١٦٠. وبالرغم من أن ثمة قرائن ـ عند الشهرستاني (الملل والنحل، جـ٢، ص ٢٠)، والقاضي عبد الجبار (شرح الأصول الخمسة، ص ٥٨٠) خاصة ـ على أن (الآمدي) هو الأدنى إلى الصواب، فإن الإغفال ـ وهو ما صار إليه معظم الأشاعرة فعلاً ـ ليس بذي بال في الأمر.

(٢٨٥) الآمدي: غاية المرام، ص ٣٤١.

غير عصية على الجحد، لأنها لا تتأسس عقلياً. وعلى هذا فإن بحثهم في (النسخ) يتعلق، أولاً، بإثباته، (ممكناً نظرياً)، لا (واقعاً فعلياً)؛ وأعني تأسيس (النسخ) على تصور نظري لضرب من (الإقتضاء الإلهي)، يبدو - طبقاً لهم - عصياً على أي نكران، وحيث كان بالمقدور تأسيس (النسخ) - وهو الأرسخ - على نوع من الضرورة العقلية أو التاريخية، أو - بالأحرى - على ضرب من (الإقتضاء الإنساني)، فإن رد الأشاعرة (للنسخ) إلى (الإقتضاء الإلهي) يتكشف عن حضور قوي لبنية تأبى إلا أن تنتظم عناصر نسقهم، بأسرها.

وقد خاض الأشاعرة في النسخ، بذكر حقيقته إبتداءاً، وذلك لإدراكهم أن مقصدهم في إبطال ما إنتحله الخصم، لا يتبين إلا بذكر حقيقة النسخ. و«النسخ في اللغة لفظ مشترك، فربما ترد والمراد بها الإزالة والتمحيق. . . وقد يُطلق النسخ ولا يراد به حقيقة الإزالة، ولكن يراد به النقل، وذلك نحو قولهم: نسخ فلان كتاباً»[٢٨٦]. وإذ تبدو دلالة معناه الأول؛ أي الإزالة - وهو «أظهر معانيه في اللغة»[٢٨٧] - واضحة جلية، فإن دلالة المعنى الثاني؛ أي النقل، تبقى في حاجة إلى إجلاء. فالنسخ، على معنى النقل، ينطوي على دلالة (الحفظ والإبقاء)؛ ذلك أن من ينسخ (كتاباً) أو (أثراً) إنما يهدف إلى حفظه وإبقائه، لا محقه وإفنائه. وهكذا فإن لفظ (النسخ) ينطوي - بحسب اللغة - على دلالتين متناقضتين تماماً، أولاهما هي (المحق والإفناء)، والثانية هي (الحفظ والإبقاء). وبالرغم من أنه كان يمكن - بدءاً من هاتين الدلالتين المتناقضتين - تطوير تصور نظري، أو إصطلاحي للنسخ، ذي طبيعة جدلية؛ وأعني تصوره تأليفاً ينطوي في ذاته على (السلب والإيجاب) أو الإفناء والإبقاء في وحدة خلاقة، لا يكون (نسخ شريعة) فيها، إفناءاً مطلقاً لها، بل إفناءاً يبقي منها على أكثر عناصرها حياة. ولكن الأشاعرة - فيما يبدو - قد أخفقوا في بلوغ هذا التصور[٢٨٨]. ذلك أنهم عجزوا عن تصور

(٢٨٦) المكلاتي: لباب العقول، ص ٣٥٨.

(٢٨٧) المصدر السابق، ص ٣٥٨.

(٢٨٨) وهنا يستحيل الإحتجاج بأن المرء يسأل الاشاعرة أن يقفزوا فوق أسوار عصرهم. إذ الحق أن المرء لم يسأل الاشاعرة أكثر من الوفاء لحقيقتين، أولاهما (لغوية)، ولعلهم مسوها - ولو من بعيد - عند تعريف النسخ لغة. والثانية (دينية) كان يمكنهم التماسها في الجدل الديني بين الإسلام والديانات السابقة. هذا الجدل الذي يتكشف عن أن نسخ الإسلام لما سبق من أديان وشرائع، لم يعنِ أبداً إفناءاً مطلقاً لها، إذ - على العكس - أبقى الابسلام - تشريعياً وعقائدياً - على كثير مما يستحق الحياة في الديانات السابقة. وثمة كذلك حقيقة (تاريخية) تتمثل في أن المعتزلة - وهم أبناء ذات العصر - بدا وكأنهم قد بلغوا هذا التصور.

النسخ ـ في المصطلح ـ إفناءاً وإبقاءاً، في ذات الوقت، ولم يقدروا إلا على تصوره محقاً وإفناءاً، فقط. وذلك يرتبط ـ لا شك ـ بهيمنة (البنية)؛ حيث (الغياب الإنساني) أظهر (الإقتضاء الإلهي) ـ علة النسخ ـ متعلقاً (بذاته) فقط، دون أخذ لوضع (الآخر) التاريخي في الإعتبار. فبدا بذلك وكأنَّ (النسخ) فعل(صوري) ذو طبيعة واحدة، وليس فعلاً (متعيناً) مزدوج الدلالة.

فالنسخ ـ في المصطلح الأشعري ـ «هو الخطاب الدال على إرتفاع الحكم الثابت بخطاب آخر، على وجه لولاه لإستمر الحكم المنسوخ. ومن ضرورة ثبوت النسخ على التحقيق، (رفع حكم بعد ثبوته)»(٢٨٩). وهكذا لا بد من حكم ثابت (يرفعه) حكم آخر، و (الرفع) هنا، رفع (صوري) محض ـ يُفني فقط ويُزيل ـ، وليس رفعاً (هيجلياً) ـ يُفني ويُبقي في ذات الوقت. فإن «إبراهيم، صلى الله عليه وسلم، مأمور عندنا وعند أصحابنا (بالذبح) أولاً. ونُسخ ذلك عنه آخراً، وعين المأمور به هو الذبح، ولم يكن أفعالاً تمتد وتتعدد، حتى يُصرف (الأمر) إلى الشيء، والنسخ إلى غيره»(٢٩٠)؛ ومتى إنصرف النسخ، هكذا «إلى عين المأمور به، كان رفعاً للحكم على التحقيق»(٢٩١)؛ أي محقاً وإفناءاً فقط.

وعلى النقيض صار المعتزلة إلى «أن حد النسخ هو النص الدال على أن (مثل) الحكم الثابت بالنص المتقدم، زائل على وجه لولاه لكان ثابتاً»(٢٩٢). ويُستفاد من هذا التعريف أن ثمة ضربين من الأحكام في الشريعة ـ أي شريعة ـ أولاهما، «أحكام ثابتة قطعياً»، لا ينصرف إليها النسخ فيما يبدو، والأخرى هي «مثل الأحكام الثابتة»؛ أي أحكاماً تماثل الأحكام الثابتة، ولكنها ليست كذلك في الجوهر، وتلك هي التي ينصرف إليها النسخ فيما يبدو. وإذن، فإن النسخ في الشرائع لا ينصرف إلى (عين) أحكامها الثابتة، بل إلى (مثل) أحكامها الثابتة. وإذا كان النسخ عند المعتزلة، لا ينصرف ـ تبعاً لذلك ـ إلى عين الحكم الثابت، فإنه «لا يرفع حكماً ثابتاً، وإنما يبين انتهاء مدة شريعة»(٢٩٣). وهذا البيان لا يكون ـ بالطبع ـ بنفي عين

(٢٨٩) الجويني: الإرشاد، ص ٣٣٩.
(٢٩٠) المصدر السابق، ص ٣٤٠.
(٢٩١) المصدر السابق، ص ٣٤٠.
(٢٩٢) المكلاتي: لباب العقول، ص ٣٥٨.
(٢٩٣) الجويني: الإرشاد، ص ٣٣٩. واللافت أن ثمة من الأشاعرة من صار إلى القول بما يقول به المعتزلة، هنا، بالضبط. أنظر: البغدادي: أصول الدين ص ٢٢٦. والحق أن هذا المصير إلى =

أحكامها الثابتة، بل بنفي (مثل) أحكامها الثابتة. ومن هنا، فإن النسخ لا يكون (إفناءاً) فقط، بل (إفناءاً وإبقاءاً) معاً. ولعل ذلك ما دفع الأشاعرة إلى القول بأن المعتزلة يردون النسخ إلى «تبيين معنى لفظ لم يحط به أولاً، وتنزيل له (للنسخ) منزلة تخصيص صيغة عامة»[٢٩٤]. فإن «تخصيص صيغة عامة» مثلاً، لا يعني(إفناءاً) مطلقاً لكل ما تنطوي عليه عامة، بل يعني، بالأحرى، (نفياً) للثانوي وغير الجوهري فيها من جهة، و(حفظاً) للخاص والجوهري فيها من جهة أخرى. وليس من شك في أنه لا يمكن فهم هذا الطابع (الجدلي) للنسخ عند المعتزلة ـ المفارق تماماً للطابع (الصوري) للنسخ عند الأشاعرة ـ بعيداً عن الحضور (الإنساني) الفعال في البناء الإعتزالي للعلم.

وعلى أي حال، فإنه سواء كان النسخ ذا طابع (صوري) ينصرف إلى عين الحكم الثابت، أو طابع(جدلي) ينصرف إلى مثل الحكم الثابت، وسواء كان «رفعاً للحكم الثابت على التحقيق» ـ أي محقاً وإفناءاً فقط ـ أو كان «تخصيصاً لصيغة عامة» ـ أي إفناءاً وإبقاءاً معاً ـ؛ فإن النسخ، بالإجماع، جائز، ولعله يكون واجباً عند المعتزلة. فالنسخ ليس مما يستحيل لنفسه، لأنّ «كل ما يستحيل لذاته يُعلم إستحالته عند تصور ذاته، والنسخ ليس كذلك»[٢٩٥]، إذ أن «تصويره (أو تصوره) ممكن، لا إستحالة فيه»[٢٩٦]. وكذلك فإنه يستحيل صرف إستحالته إلى غيره؛ أي إلى تأديه إلى محال إلهي مثلاً، «إذ ليس في تجويزه خروج صفة من صفات الإلهية عن حقيقتها؛ فإن الحكم ليس بصفة نفسية للفعل كما قدرناه، وليس في تقدير النسخ ما يفضي إلى تغير العلم والإرادة»[٢٩٧]؛ أي ليس فيه ما يفضي إلى (محال إلهي) كما تصوره منكرو

= القول بما يقول المعتزلة، كان ـ على الدوام ـ حلاً أشعرياً ممكناً، حين يجابه الاشاعرة شناعة ملزمة أو نقيضة لا سبيل إلى دحضها. هكذا فعل البغدادي ـ وهو خصم المعتزلة الألد ـ فيما يتعلق بالنسخ، وبالصفات الخبرية أيضاً. أنظر: أحمد محمود صبحي: **في علم الكلام**، حـ٢، ص١٠٢. وأيضاً فعل (الرازي)، حتى لقد بدا ممكناً إخراجه من دائرة أهل السنة، ووضعه بين رجال الإعتزال، لأنه «يمضي أحياناً مع المعتزلة إلى الحد الذي يجعله لا يتورع عن أن يستخدم اعتراضاتهم ضد الأشعري وأصحابه في كثير من المسائل». انظر: فتح الله خليف: **الإمام أبو منصور الماتريدي**. (مقال بمجلة عالم الفكر، مجلد ١١، عدد ١)، الكويت ١٩٨٠، ص ٢٤٠. وهكذا كان الكثير من الأشاعرة يكفّرون المعتزلة، ولا يتورعون عن الأكل على موائدهم.

(٢٩٤) الجويني: **الإرشاد**، ص ٣٣٩.

(٢٩٥) المكلاتي: **لباب العقول**، ص ٣٦١.

(٢٩٦) الجويني: **الإرشاد**، ص ٣٤٠ ـ ٣٤١.

(٢٩٧) المصدر السابق، ص ٣٤١.

النسخ عقلاً. فقد صار منكرو النسخ إلى أن «الدليل على إحالة النسخ من جهة العقل أنه يوجب البداء (والجهل على الله). لأنَّ الأمر بالشيء يقتضي كونه مصلحة، وإعتقاد الآمر به كونه كذلك. والنهي عنه بعد الأمر به يدل على أنه قد بدا للآمر وإنكشف له أن ما كان أمر به مفسدة، ليس بمصلحة، على ما توهمه. وذلك منتف عن الله، جل ذكره»[298]. وإذن فإن «النسخ محال، لأنه يدل على الجهل أو البداء، وكلاهما محال على الله تعالى»[299]. وبالرغم من أنه بدا للبعض من الأشاعرة ـ وكانوا في ذلك يأكلون على موائد المعتزلة ما يتعذر على مقتضى نسقهم بلعه ـ أن الإحتكام إلى منطق المصلحة ـ مصلحة العباد ـ هو المخرج من المأزق؛ إذ «ربما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة (من) قبل، فإن المصالح تختلف بحسب الأوقات؛ كشرب الدواء الخاص في وقت دون وقت. فربما كانت المصلحة في وقت (هي) ثبوت الحكم، لإشتماله فيه على ما يجب رعايته، وفي وقت آخر إرتفاعه (أي الحكم) لإشتماله فيه على مصلحة أخرى حادثة بعد زوال الأولى، أو مرجوحيتها مقيسة إلى الثانية، فلا يلزم ما ذكرتم من الجهل أو البداء»[300]. وإذ يبدو ذلك ـ من حيث يفسح المجال لدور إنساني فاعل في النسخ ـ غير مُتصور على مقتضى النسق الأشعري، فإن ثمة من الأشاعرة ـ وهم الأصلاء حقاً ـ من صار إلى أنه «لا يجب رعاية المصلحة في الأحكام عندنا، فلا يلزم إشتمال الحكم المنسوخ على مصلحة»[301]. وعند هؤلاء، يستحيل القول بالبداء، لا بدءاً من مصلحة العباد، بل بدءاً من أن «علم الباري سبحانه متعلق بالمعلومات على ما هي عليه، ولا يتجدد له علم لم يكن»[302]. وأما النسخ، فإنه لا يُعلل. إذ «أن الله تعالى يفعل ما يشاء، كيف يشاء، وعلى أي وجه شاء. وأن ذلك كله تصرف في مملكته لا يُسأل عما يفعل، وهم يسألون. فإذا تقرر ما قلناه ثبت جواز النسخ لا محالة»[303]. وهكذا عاد النسخ يجد تفسيره ـ أو بالأحرى عدم تفسيره ـ في دائرة إلهية مغلقة.

وأما الإحتجاج على منع النسخ عقلاً، بأن «ما أوجبه الله تعالى، فقد أخبر عن كونه

---

(٢٩٨) الباقلاني: التمهيد، ص ١٨٦.
(٢٩٩) السيد السند: شرح المواقف، ص ٥٦٦.
(٣٠٠) المصدر السابق، ص ٥٦٦.
(٣٠١) المصدر السابق، ص ٥٦٦.
(٣٠٢) الجويني: الإرشاد، ص ٣٤١.
(٣٠٣) المكلاتي: لباب العقول، ص ٣٦٢.

واجباً؛ فلو حظره، وأخبر عنه كونه محظوراً، لإنقلب الخبر الأوّل خُلفا واقعاً على خلاف مخبره، وذلك مستحيل»[٣٠٤]، فإن الاشاعرة يؤكدون، على زيف هذا الإحتجاج، من حيث يتقوم على تصور (للحكم) صفة (ذاتية) للفعل. وليس ذلك صحيحاً على أصولهم، إذ «الوجوب ليس بصفة للواجب على أصلنا»[٣٠٥]، بل (الوجوب) ـ على أصلهم ـ مجرد (خبر) عن الواجب. وعلى هذا، فإن «المعنى بكون الشيء واجباً، أنه الذي قيل فيه «افعل»؛ فإذا أخبر الرب تعالى عن وجوب الشيء، فمعناه أنه أخبر عن الأمر به. فإذا نهى عنه، أخبر عن النهي عنه» [٣٠٦]. وإذ يكون (الوجوب) ـ على هذا النحو ـ (خبراً)، لا (صفة ذاتية) للفعل، فإن ذلك يعني (حيادية) الفعل، وبالتالي إمكانية (إكتسابه) أي حكم تعلق به (الخبر)، دون أن يعني الأمر إنقلاباً في طبيعة الفعل أو تناقضاً. ومن هنا فإنه «ليس بين الإخبار عن الأمر به (بالفعل) تحقيقاً، وبين الإخبار عن النهي تناقض، ولا يتصف واحد من الخبرين بالخروج عن كونه صدقاً حقاً»[٣٠٧]. إذ (الإخبار) هنا، لا يصدر عن (طبيعة ذاتية) للفعل ـ لا وجود لها عند الاشاعرة ـ، بل عن (ذات) تفعل ما تشاء، كيف تشاء، وعلى أي وجه تشاء. وهكذا صار الاشاعرة إلى أن النسخ ليس مما يمتنع عقلاً، إبتداءاً من (منع البداء) على الله أولاً، ثم إحالة (انقلاب الخبر)[٣٠٨] ثانياً. وقد صاروا بعد ذلك إلى أنه «إذا ثبت جواز النسخ عقلاً، فليس تمنع منه دلالة سمعية»[٣٠٩].

فإن ثمة من صار ـ وهم فرقة من اليهود ـ إلى أن النسخ لا يجوز سمعاً، وإن جاز

---

(٣٠٤) الجويني: الإرشاد، ص ٣٤٢. وأيضاً: المكلاتي: لباب العقول، ص ٣٦٢.

(٣٠٥) المصدر السابق، ص ٣٤٢. وأيضاً: المكلاتي: لباب العقول، ص ٣٦٢.

(٣٠٦) المصدر السابق، ص ٣٤٢. وأيضاً: المكلاتي: لباب العقول، ص ٣٦٢.

(٣٠٧) المكلاتي: لباب العقول، ص ٣٦٢.

(٣٠٨) ولعل الأصح، (انقلاب طبيعة الفعل)، إذ الخبر (بالأمر) أولاً، ثم (النهي) عنه بعد ذلك، لا يمثل ـ على أصول الاشاعرة ـ إنقلاباً في طبيعة الفعل الذاتية؛ لأنه ليس من طبيعة ذاتية للفعل البتة. ولكنه يمثل ـ لا شك ـ إنقلاباً للخبر نفسه من (الأمر) إلى (النهي)، ليس له ما يبرره. وإذ كان ممكناً تفسير هذا الانقلاب أو التحول في الخبر، اعتماداً على التحول من مصالح العباد، فإن الاشاعرة ـ الاضّلاء حقاً ـ قد تأدوا، بإصرارهم على الرؤية في حدود إلهية فقط، إلى انقلاب (للخبر) غير مُبرر، وذلك إلا أن يكون مُبرراً بعلم من الله ومشيئة مطلقتين، وهذا اصلهم حقاً.

(٣٠٩) الجويني: الإرشاد، ص ٣٤٢.

عقلاً. وعند هؤلاء، أن الخبر الموجب لمنع نسخ شريعة موسى «هو ما نقله اليهود خلفاً عن سلف عمن شاهد موسى منهم، أنه قال: «إن هذه الشريعة مؤبدة عليكم، ولازمة لكم، ما دامت السماوات والأرض، لا نسخ لها ولا تبديل»[٣١٠]. ولكن يبدو أن اليهود لم ينقلوا هذه الحجة خلفاً عن سلف عمن شاهد موسى، حقاً، بل «تلقنوها من ابن الراوندي الملحد»[٣١١]،حيث «لا يوجد نص هذا القول في أي من أسفار العهد العتيق» [٣١٢]. ومع ذلك فإنهم أصروا على القول بتأبيد شريعتهم، لأنّ القول «إنه تعالى بيّن في شرع موسى عليه السلام أنه ثابت إلى الوقت الفلاني (أي إنكار التأبيد)، كان هذا من الأمور العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقله، فوجب أن ينقل ذلك التوقيت متواتراً، فالنقل المتواتر لا يجوز الإطباق على إخفائه، فكان يلزم أن يكون العلم بإنتهاء شرع موسى عند مبعث عيسى، وإنتهاء شرع عيسى عند مبعث محمد عليه الصلاة والسلام، معلوماً بالضرورة للخلق، وأن يكون المنكر له منكراً للتواتر، وأن يكون ذلك من أقوى الدلائل لعيسى ومحد على دعواهما، فلما لم يكن الأمر كذلك، علمنا فساد هذا القول»[٣١٣]. وإذ لا يجوز (التوقيت) ـ تبعاً لذلك ـ ليس إلا (التأبيد)، إذ (السكوت) عنهما معاً محال كذلك[٣١٤]. ويلزم عن هذا (التأبيد)، إمتناع النسخ، لوجوه: «(أولاً)، فلأنّه أخبر أن هذا الشرع ثابت أبداً، فلو لم يبق ثابتاً أبداً، كان كذباً، وهو غير جائز على الله تعالى، وأما (ثانياً) فلأنّه لو جاز أن ينص الله تعالى على أن شرع موسى عليه السلام ثابت أبداً، ثم أنه لا يبقى ثابتاً أبداً، فلم لا يجوز أن ينص الله على شرع محمد عليه الصلاة والسلام أنه ثابت أبداً، مع أنه لا يكون ثابتاً أبداً، فيلزمكم تجويز نسخ شرعكم، وأما (ثالثاً) فلأنّه لو جاز أن يخبر الله عن التأبيد مع أن التأبيد لا يحصل، ارتفع الأمان عن كلامه ووعده ووعيده، وذلك باطل بالإتفاق»[٣١٥]. وإذن، فالنسخ يمتنع سمعاً، من حيث يتأدى إلى كل هذه المحاولات القاسية.

---

(٣١٠) الباقلاني: **التمهيد**، ص ١٧٦.
(٣١١) الجويني: **الإرشاد**، ص ٣٤٣، وأيضاً: السيد السند: **شرح المواقف**، ٥٦٧.
(٣١٢) الباقلاني: **التمهيد**، (هامش ٩)، ص ١٧٦.
(٣١٣) الرازي: **المحصل**، ص ٢١٢.
(٣١٤) السيد السند: **شرح المواقف**، ص ٥٦٦. وأيضاً: الرازي: **المحصل**، ص ٢١٢ ـ ٢١٣.
(٣١٥) الرازي: **المحصل**، ص ٢١٢.

وبالرغم من أنه كان بمقدور المتكلمين نفي المشكلة من أساسها، اعتماداً على أن نص (التأبيد)، الذي اعتمد عليه اليهود في افكار النسخ، لم يرد في أي من أسفار العهد القديم، فإنه يبدو وكأنهم قد تقبلوا النص، وناقشوا فقط مدى حجيته على مرمى اليهود. وهكذا صار الاشاعرة إلى أنه، ولو صح نص التأبيد، «فلا مانع من أن يكون ذلك مشروطاً بعدم ظهور نبي آخر، ويكون هو المراد باللفظ، ومع تصور هذا الإحتمال، فلا يقين»[٣١٦]. وإذن فالمراد من نص التأبيد، لا التأبيد على الإطلاق، بل التأبيد فقط «ما لم يبعث الله نبياً تظهر الأعلام على يده يدعو إلى نسخها (الشريعة) وتبديلها»[٣١٧]. وأما إن أصرت جماعة اليهود على أن مراد النص، لا هذا التأبيد المشروط، بل التأبيد على الإطلاق؛ إذ «اليهود قد نقلت ـ وهم اليوم أهل تواتر ـ عن مثلهم عمن شاهد موسى أنه أكد هذا النفي للنسخ، وقرنه بما يدل على أنه أراد عموم الأزمان على جميع الاحوال، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها»[٣١٨]، فإن الاشاعرة يصيرون إلى أن (مراد النص) هكذا، غير معلوم بالإضطرار، «لأننا قد سمعنا الخبر كما سمعتم، وعرفناه، كما عرفتم، فلو كان فيه من التوقيف والتأكيد (على التأبيد المطلق) ما وصفتم ـ وقد نقله أهل الحجة ـ لعلمنا ذلك ضرورة، كما علمنا وجود موسى ضرورة. . . وفي رجوعنا إلى أنفسنا ووجودنا لها غير عالمة بذلك في جملة ولا في تفصيل ـ فضلاً عن أن تكون مضطرة ـ دليل على كذبكم في هذه الدعوى»[٣١٩].

وإذ مضى اليهود إلى مزيد من الإصرار على أن مراد النص هو التأبيد المطلق، فقد بدا للاشاعرة أن لا سبيل لدحض ذلك، سوى إنكار (النص) بالكلية. فصاروا إلى أن «ما يدل على كذب هذه الدعوى أننا لا نعلم ضرورة أن موسى قال هذا القول جملة ـ أعني ما إدعوه عليه من قوله «هذه الشريعة لازمة لكم، ما دامت السماوات والأرض» ـ، فضلاً عن أن نعلم مراده به. لأن العلم بمراده بالقول، إنما هو فرع للعلم بوجود القول. ونحن لا نعلم أنه قال هذا القول جملة، فكيف يُدّعى علينا العلم بمراده فيه ضرورة»[٣٢٠]. وهكذا

(٣١٦) الآمدي: غاية المرام، ص ٣٥٨.
(٣١٧) الباقلاني: التمهيد، ص ١٧٧.
(٣١٨) المصدر السابق، ص ١٧٧.
(٣١٩) المصدر السابق، ص ١٧٨.
(٣٢٠) المصدر السابق، ص ١٧٩.

صار الأشاعرة من قبول النص مع تأويله، أو إنكار مراده فقط، إلى إنكار النص بالكلية. ذلك أن (النص) ومراده أيضاً، يتعارضان مع(واقعة)[٣٢١] ظهور عيسى ومحمد بالنبوة. ولا يستند الإنكار الأشعري (للنص) على (واقعة) ظهور نبوة لاحقة؛ أعني على النقد الخارجي، فقط، بل يقوم على ضرب من النقد الباطني أيضاً، ذلك «أن موسى عبراني اللسان، وأن ما نقلوه عنه ليس بصورة ما يوردونه علينا من قولهم: إن الشريعة مؤبدة، وإنها لا نسخ لها، وإن العمل بها واجب ما دامت السماوات والأرض، وأمثال ذلك. وإنما ينقلون كلام موسى ويترجمونه وينقلونه من لغة إلى لغة ويفسرونه ـ والغلط والتحريف يدخل في النقل كثيراً. وهكذا يتأدى النقد (الخارجي) و (الباطني) إلى إنكار نص التأبيد كلية، أو على الأقل إلى التشكيك في صحته إلى أقصى درجة.

وقد مضى الأشاعرة إلى أن (النص) المنقول «عن موسى، عليه السلام، في هذا الباب ـ فيما يرى أكثر اليهود ممن لا يعتمد البهت في المناظرة والمدافعة ـ هو أنه قال: «إن أطعتموني فيما أمرتكم به، ونهيتكم عنه ثبت ملككم، كما ثبتت السماوات والأرض»[٣٢٢]. وما ذكر النسخ، ولا أن الشريعة لا تنسخ، ولا أنه لا نبي بعده ينسخها، ولا أنها مؤبدة عليكم، ولازمة لكم ما دامت السماوات والأرض، ولا شيئاً من هذه الألفاظ، وكل ما يدعونه من هذه الألفاظ أباطيل، ومقايلات للنصارى والمسلمين وإستعارة لكلامهم وألفاظهم»[٣٢٣]. وهكذا يستحيل ما يزعمه اليهود ـ بنص (منكور) أولاً، أو نص (مقبول) بعد ذلك ـ من التأبيد وعدم جواز النسخ.

ويبدو أن الأشاعرة قد أدركوا عدم كفاية نقد النصوص وتأويلها، فقط، في إنكار التأبيد وعدم جواز النسخ. إذ لا يفيد ذلك في مواجهة من يؤمن (بالنص) دون اعتبار لشهادة (النقد). وهكذا صاروا إلى التماس ثبات النسخ من (واقعة) تثبته على وجه

---

(٣٢١) بالرغم من أن (الواقعة) هنا، هي مصدر الحكم على (النص) وتقويمه، إلا أنه يبدو وكأن الأشاعرة لم يفيدوا من تلك القاعدة النقدية إلا في تقويم نصوص لا تخصهم. فإن ثمة ما يؤكد على أن تقويمهم (للقرآن) وفهمهم له، قد جاء خلوّا من أي اعتبار (لوقائع) يتعذر فهم النص بعيداً عنها.

(٣٢٢) ورغم أن (نصاً) بتلك الصيغة لا يوجد في العهد القديم. أنظر: الباقلاني: **التمهيد**، (هامش ١٦) ص ١٨٠، إلا أن (مراد النص) ـ وهو الأهم ـ يلوح في أكثر من صيغة توراتية. أنظر مثلاً: الخروج، ١٩: ٥، والتثنية، ٤: ١ ـ ٢.

(٣٢٣) الباقلاني: **التمهيد**، ص ١٧٩ ـ ١٨٠.

القطع. وهذا ما أدركوه «في ثبوت نقل المسلمين القرآن وغيره من الأعلام، وثبوت الإعجاز فيما نقلوه عن نبيهم ـ بالأدلة التي ذكرناها، والنقل الذي يحج مثله ـ دليل على كذب مدّعي توقيف موسى عليه السلام، على ما قلتم (أي على التأبيد ومنع النسخ)»[٣٢٤]. وقد بدا للأشاعرة أنه يستحيل درء هذه الحجة، لأنهم «إن أنكروا شيئاً منه لزمهم في شرع موسى (ومعجزته) لزوماً لا يجدون عنه محيصاً، وإذا اعترفوا به لزمهم تكذيب من نقل إليهم من موسى عليه السلام قوله إني خاتم الأنبياء»[٣٢٥]. وإذن، فقد لاح وكأن ثبات (النسخ) لا ينفصل عن ثبات (المعجزة)، فمضى الأشاعرة إلى تثبيتها.

فأما أن النبي محمد (ﷺ) قد أظهر معجزة، تحدى بها، وأن من قصد تحديهم لم يقدروا على معارضته، فإن ذلك أجمع معلوم ـ عند الأشاعرة ـ بالإضطرار. فإن «إنكار ظهور القرآن على يده، وإقترانه بدعوته، مما لا سبيل إليه، إلا في حق من رفع نقاب الحياء عن وجهه، وإرتكب جحد الضرورة الحاصلة من أخبار التواتر بذلك؛ فإنه ما من عصر من الأعصار، ولا قطر من الأقطار، إلا والناس فيه بأسرهم مطبقون؛ الموافقون والمخالفون، على أن ذلك مما لم يظهر إلا على يده، ولا صدر إلا من جهته، وإستقر ذلك في الأنفس، على نحو إستقرار العلم بالملوك الماضية والأمم السالفة، والبلاد النائية، فمن تفوه بإنكاره، فقد ظهرت مخازيه، وسقطت مكالمته، وكان كمن أنكر وجود مكة وبغداد... ونحو ذلك»[٣٢٦]. وأما (التحدي) به، فإن «هذا أيضاً معلوم على الضرورة»[٣٢٧]، من حيث أنه قدْ «تواتر بحيث لم يبق فيه شبهة»[٣٢٨]. ذلك «أنا نعلم أنه صلى الله عليه تحدى العرب بأن تأتي بمثله في براعته وفصاحته وحسن تأليفه ونظمه وجزالته ورصانته وإيجازه وإختصاره وإشتمال اللفظ اليسير منه على المعاني الكثيرة. ودعاهم إلى ذلك وطالبهم به في أيام المواسم وغيرها مجتمعين ومتفرقين. وقال لهم في نص التلاوة: ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن، لا يأتون بمثله. ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً﴾ ـ الإسراء ـ ٨٨ ـ يقول ممالئاً معيناً؛ وقال

(٣٢٤) المصدر السابق، ص ١٨٣.
(٣٢٥) الغزالي: الإقتصاد في الإعتقاد، ص ١٠٠.
(٣٢٦) الآمدي: غاية المرام، ص ٣٥٠.
(٣٢٧) المكلاتي: لباب العقول، ص ٣٦٥.
(٣٢٨) السيد السند: شرح المواقف، ص ٥٥٧، وأيضاً: الغزالي: الإقتصاد في الإعتقاد، ص ١٠٠.

﴿فأتوا بعشر سور مثله مفتريات﴾ ـ هود: ١٣ ـ؛ وقال: ﴿فأتوا بسورة من مثله﴾ ـ البقرة ـ ٢٢ ـ مبالغة في تقريعهم بالعجز عنه، مع أن اللسان الذي نزل به لسانهم، ومع العلم بما هم عليه من عزة الأنفس، وعظم الأنفة وشدة الحمية والحرص على تكذيب الرسول»[٣٢٩].

وأما أنه ـ بعد إظهار المعجزة والتحدي بها ـ «لم يُعارض، فلأنّه لو عورض لتواتر، لأنه مما تتوفر الدواعي إلى نقله، سيما والخصوم أكثر عدداً من حصى البطحاء، وأحرص الناس على إشاعة ما يبطل دعواه»[٣٣٠]. فلا يمكن أن يكون قد عورض، وسُكِتَ عن نقله، «إذ السكوت عن مثل هذا والتواطؤ على تركه مما تقضي (العادة) الجارية بإحالته»[٣٣١]. وأما الإحتجاج بأن خوف السيف هو المانع من إظهار المعارضة، فإنه غير جائز، إذ «الواجب بالنظر إلى العادات ومقتضى الطباع، هو النقل (والإظهار) لمثل ما هو من هذا القبيل، ولو على سبيل الإسرار، كما جرت به عادة الناس من التحدث بمساوىء ملوكهم وإظهار معايبهم وإن كان خوف السيف قائماً في حقهم»[٣٣٢]. وأخيراً، فإنه لا يمكن رد ترك المعارضة إلى الإهمال وعدم الإكتراث، إذ «العرب في تحاورها وتفاوضها، كانت تتشمر لمعارضة الركيك من الشعر والرصين المتين منه. وباضطرار نعلم أن القرآن في اعتقادهم لم ينحط عن شعر لشاعر ونثر لناثر، حتى يحملهم الإزدراء به على الإنكفاف عن معارضته»[٣٣٣].

وإذن فقد ثبتت المعجزة، والتحدي بها، والعجز عن معارضتها. وفي ثبوت ذلك، ثبوت صدق نبوة محمد (ﷺ) وكذب من أنكرها. وإذ بدا للاشاعرة أنه «بمثل هذا الطريق» تثبت نبوات السابقين (موسى وعيسى) ـ وذلك من حيث يستند التصديق بها إلى مثل هذه المقدمات المشهورة التي «بعضها بالتواتر، وبعضها بجاري العادات»[٣٣٤] ـ، فإنهم صاروا إلى أن القدح في مثل هذا الطريق، فيما يتعلق بنبوة محمد (ﷺ)، ينعكس على القادحين، في نبواتهم أيضاً. ومن هنا، فإنه يمكن للنصراني أو اليهودي إنكار الطريق الذي منه تثبت نبوة محمد (ﷺ). إذ «يمكن ـ آنئذ ـ أن يُقابل بعيسى

---

(٣٢٩) الباقلاني: **التمهيد**، ص ١٤١ ـ ١٤٢.

(٣٣٠) السيد السند: **شرح المواقف**، ص ٥٥٧.

(٣٣١) الآمدي: **غاية المرام**، ص ٣٥٢، وأيضاً: الجويني: **الإرشاد**، ص ٣٤٧.

(٣٣٢) المصدر السابق، ص ٣٥٣.

(٣٣٣) الجويني: **الإرشاد**، ص ٣٤٨.

(٣٣٤) الغزالي: **الإقتصاد في الإعتقاد**، ص ١٠١.

«فينكر تحديه بالنبوة، أو استشهاده بإحياء الموتى، أو عدم المعارضة، أو يقال عُورض ولم يظهر، وكل ذلك مجاحدات لا يقدر عليها المعترف بأصل النبوات» (٣٣٥). وهكذا يتأدى إنكار نبوة محمد (ﷺ)، من أصحاب النبوات السابقة، إلى إنكار نبواتهم ذاتها. ولذا، فإنه لا وجه لإنكارها، إستناداً إلى منع النسخ (عقلاً أو سمعاً)، أو إنكار المعجزة والتحدي بها (تواتراً).

واللافت أن التحول الاشعري من (النسخ) إلى (المعجزة)، في تثبيت نبوة محمد (ﷺ)، إنما يتكشف بقوة عن هيمنة البنية الإطلاقية للنسق. فمن ناحية يتأكد المبدأ الاشعري في أن «لا دليل على صدق النبوة غير المعجزة»، على نحو واقعي؛ وذلك في حين أن نبوة محمد (ﷺ)، يمكن أن تتقوم واقعياً؛ بما (أحدثت)، لا بما (أعجزت). ومن ناحية أخرى، يعني هذا التحول ذاته؛ تحولاً من (الإنساني) - حيث (النسخ) يمكن أن يكون عنواناً على مصلحة إنسانية تقتضيه -، إلى (الإلهي) - حيث (المعجزة) لا تنكشف أبداً إلا عن فاعلية إلهية فقط في مقابل غياب إنساني عام. ولعله يؤكد ذلك، أن الاشاعرة - حتى فيما يتعلق بهذه المعجزة - قد تعلقوا فقط بالصوري والثانوي، وتركوا الحقيقي والجوهري. ذلك أن (المعجز) من القرآن، يقوم في (اللغة) وأسلوب النظم، وليس في (المضمون) بما ينطوي عليه من شمول في الرؤية والفهم (٣٣٦). فلربما بدا للاشاعرة - وهذا حق - أن تصور المعجز يقوم في (المضمون)، لا بد أن يتكشف عن حضور إنساني يتعذر تصور المضمون دونه. وهذا ما يأباه النسق الاشعري مطلقاً.

وثمة أخيراً، بعضاً من المسائل الفرعية، خاض فيها الاشاعرة؛ كعصمة الأنبياء، وتفضيلهم على الملائكة، والتفاضل فيما بينهم، وهي مسائل تتجلى، بدورها، عن (البنية) المهيمنة على النسق بأسره. فقد أجمع الاشاعرة على «عصمة الأنبياء عن الكبائر

(٣٣٥) المصدر السابق، ص ١٠١.

(٣٣٦) وبالرغم من أنه ليس غريباً على أولئك الذي عاشوا في الصدر الأوّل للإسلام - ولم يرثوا عن أسلافهم إلا تراثاً من النظم والبلاغة - أن يدركوا معجز القرآن، فيما قد علموه حقاً؛ أعني في النظم والبلاغة، فإنه كان غريباً حقاً من أولئك الذين إنطوى جهدهم النظري (أعني الاشاعرة) على تحليل أساسي لمضمون النص - لا مستقلاً، بل من خلال قراءة نصوص أخرى - أن يقفوا عند مجرد معجزة (إطار القول) عاجزين عن تجاوزها إلى معجزة (المضمون والفعل).

مطلقاً»(٣٣٧). وقد لا يكون من خلاف حول ذلك، «وإنما الخلاف في أن امتناعه (أي الكبائر) بدليل السمع أو العقل»(٣٣٨). فبينما صار المعتزلة إلى التماس مبرر هذه العصمة فيما هو (إنساني)، وذلك من حيث أن «صدور الكبائر عنهم عمداً يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب، وإنحطاط رتبتهم في أعين الناس، فيؤدي إلى النفرة عنهم وعدم الإنقياد لهم، ويلزم منه إفساد الخلائق وترك إستصلاحهم، وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة»(٣٣٩)، فإن الأشاعرة قد صاروا ـ كعهدهم دائماً ـ إلى التماس مبرر هذه العصمة فيما هو (إلهي) إذ يبدو العقل(٣٤٠)أعجز من أن يُمنطق العصمة ضمن شروط إنسانية. وعلى هذا فإن «المحققين من الأشاعرة علموا أن ذلك مستفاد من السمع (أساساً) والإجماع»(٣٤١). وهكذا تتكشف العصمة عن بنية النسق؛ أعني عن حضور (الإلهي) مطلقاً، وغياب (الإنساني) تماماً(٣٤٢).

وأما ما صار إليه الأشاعرة من «تفضيل الأنبياء على الملائكة»(٣٤٣)، فإنه يعد نموذجاً مثالياً لضرب من الوعي الزائف الذي انتهى إليه ـ لا جدال ـ البناء الأشعري للعالم، غائباً عن الإنسان، أو مُغَيَّباً عنه بالأحرى. وقد مضى الأشاعرة، كذلك، إلى

---

(٣٣٧) الاصْفهاني: شرح طوالع الأنوار، ٢١٠، وأيضاً: السيد السند: شرح المواقف، ص ٥٦٧.

(٣٣٨) مصلح الدين الكستلي: حاشية على شرح العقائد النسفية، (سبق ذكره)، ص ١٧١.

(٣٣٩) السيد السند: شرح المواقف، ص ٥٦٧، وأيضاً: الكستلي: حاشية، ص ١٧١.

(٣٤٠) وقد يقال ان ثمة من العصمة ـ عند الأشاعرة ـ ما يشهد به العقل أساساً؛ وذلك كعصمة الأنبياء عن الكذب في دعوى الرسالة والتبليغ عن الله. أنظر: التفتازاني: شرح العقائد النسفية، ص ١٧٠، وأيضاً: السيد السند: شرح المواقف، ص ٥٦٧. والحق أن نظرة أعمق تدرك ـ لا ريب ـ أنه ليس (العقل) الذي يشهد بذلك، بل هي المعجزة أساساً. ذلك أن الصدق في دعوى الرسالة، والتبليغ عن الله، إنما يتأيد عند الأشاعرة لا من العقل، بل من المعجزة. وليس من شك في أن ما يشهد بالصدق، هو ما ينبغي ـ منطقياً ـ أن يشهد بالعصمة عن الكذب.

(٣٤١) الكستلي: حاشية، ص ١٧١.

(٣٤٢) وربما يكرس ذلك تصور الأشاعرة لحقيقة العصمة. إذ النبي لا يكون معصوماً بقوة من ذاته؛ أعني بمجرد «العلم بمثالب المعاصي، ومناقب الطاعات، فيما يرى الحكماء»، بل بأن «لا يخلق الله فيه ذنباً». فإن ذلك هو «حقيقة العصمة على ما يقتضيه (أصلهم) من أستناد الأشياء كلها إلى الفاعل المختار إبتداء». أنظر: السيد السند: شرح المواقف، ص ٥٧٥.

(٣٤٣) الاصْفهاني: شرح طوالع الأنوار، ص ٢١٢، وأيضاً: السيد السند: شرح المواقف، ص ٥٧٦.

«تفضيل نبينا على سائر الأنبياء»[٣٤٤]، ويدل على ذلك النقل والعقل. فـ «أما النقل: فهو أنه تعالى وصف الأنبياء بالأوصاف الحميدة، ثم قال لمحمد (ﷺ) «أولئك الذين هدى الله فبهداهم إقتده»[٣٤٥]، أمره أن يقتدي بهم بأسرهم... وإذا أتى بجميع ما أتوا به من الخصال الحميدة، فقد اجتمع فيه ما كان متفرقاً فيهم، فيكون أفضل منهم. وأما العقل... فهو أن إنتفاع أهل الدنيا بدعوة محمد (ﷺ) أكمل من انتفاع سائر الأمم بدعوة سائر الأنبياء عليهم السلام، فوجب أن يكون محمد (ﷺ) أفضل من سائر الأنبياء عليهم السلام. والحق أن هذا الإحتجاج الأشعري يتكشف عن حس لا تاريخي ولا منطقي كذلك. فمن ناحية، لن يكون الأنبياء ـ حسب هذا الفهم ـ أكثر من مجرد حاملي صفات وخصال ـ لا حاملي رسالات إقتضاها الوضع التاريخي للبشر كما هي ـ لم توجد إلا لتجتمع في النبي الخاتم ليفضلهم بها بعد ذلك. وذلك في حين يقتضي الفهم التاريخي إدراك أن: «كل نبي يؤدي دوره في مرحلة (ما)، والكل على مستوى واحد من الأداء من حيث الأمانة والصدق والتبليغ. (ومن هنا) فإنه لا يوجد تفاضل بين الأنبياء»[٣٤٦]. ومن ناحية أخرى، فإن كون نبوة محمد (ﷺ) هي نبوة الإكتمال، لا يتأدى بالضرورة، إلى أنها (الأفضل). إذ الإكتمال هنا، ليس ـ كإكتمال المطلق ـ (مستغنٍ) عن عناصر سبقته، بل انه (محتاج) إليها، حتى أنه لا يدرك دونها. فالحق أن نبوة محمد (ﷺ) في حاجة إلى ما سبقها من نبوات لتجد (مبررها). وبذات القدر، فإن ما سبقها من نبوات في حاجة إليها ليجد (غايته). وبالطبع فإنه يستحيل، منطقياً، في إطار هذا الإحتياج المتبادل تصور أفضلية عنصر على الآخر، إضافة إلى أن تصور (الأعلى) منطوياً على (الأدنى) يستحيل كذلك منطقياً في غياب تصور (للأدنى) منطوياً على (الأعلى). والحق أنه، ما كان الأشاعرة ليتأدوا إلى كلا المأزقين لولا أنهم أدركوا النبوة في (المطلق)، لا في (التاريخي)؛ أعني لولا أن النبوة ـ تبعاً للأشاعرة ـ تكون (اقتضاءاً إلهياً) فقط، وليست (مطلباً إنسانياً) أيضاً.

واللافت، على أي حال، أن النبوة ـ إمكاناً نظرياً أو تحققاً فعلياً ـ تتكشف عن ذات البنية المهيمنة على النسق الأشعري بأسره. فقد لاح ـ أولاً ـ أن ثمة بنية محددة، تتجلى ـ صراحة أو ضمناً ـ في كافة عناصر البحث الأشعري؛ حتى لقد انتظمت هذه العناصر

---

(٣٤٤) البغدادي: أصول الدين، ص ١٦٥.

(٣٤٥) الرازي: أصول الدين، ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٣٤٦) حسن حنفي: دراسات إسلامية، (سبق ذكره)، ص ٢٨.

ـ جميعاً ـ في نسق واحد. ومن هنا، فـإن على من يحرمون (العلم) ـ علم الكلام ـ من الإنتساب إلى الفلسفة الحقة استناداً إلى لا نسقيته وتناثر مباحثه، أن يبحثوا عن نقائص أخرى يردون إليها هذا الحرمان. إذ الحق أنه يمكن ـ بل ينبغي ـ اعتبار (العلم) جزءاً من الفلسفة الحقة إستناداً إلى هذه النسقية (Systematic) التي تعد ـ فيما يرى البعض ـ شرطاً لكل فلسفة حقة. وأما (الحدس) أو البنية التي تنتظم هذا النسق، فإنها تتكشف ـ عند الاشاعرة ـ عن أحادية الحضور الإلهي ومطلقيته من جهة، وغياب ما دونه تمـاماً من جهة أخرى. فهي بنية تعارض واختلاف، وليس اختلاف ووحدة في آن معاً. فإنها تقوم على أنه لا يمكن تصور الله (إيجابياً) على الحقيقة، إلا في عالم يوصف ـ على الحقيقة ـ (بالسلبية) المطلقة، ولا بأس من أن يبدو ـ على المجاز ـ غير ذلك. ومع ذلك، فإن الطالع الحسن ـ فيما يبدو ـ تأدى غير مرة، إلى أنه يستحيل، مع تصور العالم على هذه السلبية المطلقة، تصور الله إيجابياً على الحقيقة. فبدا وكأن إيجابية الله تثبت ـ على الأكثر ـ بإيجابية العالم لا سلبيته. ولا ينبغي أن يُفهم من ذلك إخفاق البنية الاشعرية داخل حدود النسق الخاصة. فإن سلامة (البنية) ترتبط بقدرتها على تفسير معظم ـ إن لم يكن كل ـ العناصر المؤلفة للنسق من ناحية، وأيضاً بقدرتها على تكييف المتغايرات التي تبدو متعارضة ـ داخل النسق ـ لأول وهلة، وهذا ما حققته البنية الاشعرية بالفعل. وأما (النقد) فإنه ينصب على (مضمون) البنية، وليس على مدى دلالتها أو تأديتها لوظيفتها داخل النسق.

وأخيراً، فـإن تصور «الفرق الإسلامية كانت أحزاباً سياسية تحتوي قوى اجتماعية تشكلت وفقاً لطبيعة الأوضاع الاقتصادية»[٣٤٧]، يتأدى إلى إمكانية تصور (البنية)، لا كتجريد مطلق، أو كمبدأ مستقل عما عداه مكتف بنفسه، بل بوصفها تعبيراً عن رؤية فرقة ما للعالم، مشروطة بوضعها التاريخي والاجتماعي. فالبنية ـ المعنية ـ ليست نظاماً شكلياً، منغلقاً على ذاته، ولا يتصل بأي شيء خارجه، بل نتاجاً لضرب من (الوعي الجماعي) بالعالم في لحظة ما؛ أي أن البنية ليست (معطى) قَبْلي، بل (تكوين) تاريخي. وذلك ينطوي على تصور للبنية مفتوحة ومتحركة، بمعنى قدرة البنية على استيعاب أي تحولات

(٣٤٧) كلود كاهن: تاريخ العرب والشعوب الاسلامية، ص ١٠، نقلاً عن محمود اسماعيل: سوسيولوجيا الفكر الاسلامي، (سبق ذكره)، ص ٦٧.

أو تحورات تطرأ على وعي الجماعة بالعالم. وبالرغم من كون البنية نتاجاً لضرب من (الوعي الجماعي)، فإنها لا تمثل كياناً أنطولوجياً قائماً في الفراغ منعزلاً، بل تمثل كياناً قاراً في الوعي الفردي. ومن هنا تأتي القدرة على التعبير عنها في إبداعات الأفراد الثقافية؛ هذا التعبير الذي قد يتحقق على نحو (تصوري) في أعمال المفكرين والفلاسفة، أو على نحو (خيالي) في أعمال الشعراء والأدباء. ومن هنا فإن التعبير (التصوري) عن (البنية الإطلاقية) في إبداعات متكلمي الأشاعرة، يتوازى ـ دون شك ـ مع ضرب من التعبير (الخيالي) عن ذات البنية في إبداعات أدباء وشعراء معاصرين، بل ويمكن القول بأنه يتوازى مع إبداعات فقهاء ومفسرين للقرآن ومؤرخين.. الخ.

وبالرغم من ندرة البحوث في التاريخ الاجتماعي والإقتصادي للفرق الكلامية، فإنه يمكن الإطمئنان إلى أن بنيات أنساقها النظرية تمثل ـ إلى حد كبير ـ تعبيراً عن (رؤية للعالم) محددة ومشروطة تاريخياً وإجتماعياً(٣٤٨). وترتبط صياغة هذه البنيات بأداء دور (وظيفي)، يتمثل في تجاوز (إشكالية) ما، تواجه كل فرقة. ومن هنا فإن البنية (الإطلاقية) للنسق الأشعري إنما تعد نتاج مرحلة تاريخية ووضع إجتماعي محدد؛ وليست نتاج ضرب من التأمل الخالص في المطلق. ومن جهة أخرى، فإنها تقصد ـ وظيفياً ـ إلى تدعيم الأساس الأيديولوجي لدولة لم تدرك وجودها ـ ناهيك عن قوتها ـ إلا في تغييب الإنسان تماماً، وإفراد القدرة للمطلق، إلهاً أو حاكماً، فقط. ولعل في التاريخ السياسي للأشاعرة مصداق ذلك، إذ ظل الأشاعرة ـ في الأغلب ـ مفكري السلطة؛ أي سلطة بالطبع. ويبقى الأهم، متمثلاً في أن كون (البنية) تعد تعبيراً عن وضع تاريخي وأداءاً لدور وظيفي، إنما يعني كونها قابلة للتجاوز، وذلك باعتبار أن (أصلها) و(قصدها) لا يقبلان التجاوز فقط، بل لعلهما يستدعيانه. وهذا يعني أن تجاوز النسق الأشعري ليس ممكناً فقط، بل واجباً.

---

(٣٤٨) ولكن ذلك لا يعني أن هذه البنيات تعد إنعكاساً آلياً لما هو تاريخي واجتماعي. بل البنية ـ أي بنية ـ تختص بضرب من الإستقلال النسبي نظراً لطبيعتها النظرية. وكل ما في الأمر هو أنه يستحيل عزل البنية مطلقاً عما هو تاريخي واجتماعي.

الفصل الخامس

«النبوة عند المعتزلة»

«إن الله إنما هو مرآة العصر، تعكس ما يعانيه الإنسان»(*)
هيجل

لاح، فيما مضى، وكأن النسق الأشعري قد انتهى - ولو على صعيد لا وعيه(1) - إلى تكريس أي من شروط الإغتراب المادي والروحي للإنسان في العالم، والتي جاء هو نفسه - على صعيد وعيه(2) - نافياً لما تفرع عنها؛ أعني إنكار النبوة خاصة. فإنه إذا كان

(*) نقلاً عن: محمود رجب: الإغتراب، (سبق ذكره). ص ١٣٦.

(1) يعد مفهوم (لا وعي النص) من أهم المفاهيم المتداولة في ميدان النقد الحديث، عند «بيير ماشيري» خاصة. ويعني به ذلك الضرب من المعنى الذي لا يقوله النص على نحو مباشر، بل ويحاول أن ينكر وجوده ولكنه يتكشف - للمفسر النابه - من خلال التوتر الداخلي الدفين الذي يرقد تحت المضمون الواضح. أنظر: كريستوفر بطلر: التفسير، والتفكيك، والأيديولوجيا، ترجمة نهاد صلحية (مجلة فصول، المجلد الخامس، الثالث)، القاهرة ١٩٨٥، ص ٩١. ولعله يمكن - تبعاً لذلك - الحديث عن لا وعي النسق أيضاً؛ وأعني تلك النتائج التي تلزم عن النسق ضمناً، بل وتبدو ضرورة معرفية يتعذر دونها تفسير النسق بأسره، ومع ذلك يجهد - على صعيد وعيه الصريح - في مخاصمتها والتنكر لها.

(2) وإذن، فقد بدا أن ثمة تناقضاً بين ما إنتهى الأشاعرة إلى تكريسه على صعيد اللاوعي، وبين مقاصدهم الواعية. والحق أن هذا المفهوم؛ أعني مفهوم التناقض بين المقصد الواعي للنسق من جهة، وبين ما يتأدى إليه على صعيد لا - وعيه من جهة أخرى، يعد من الملامح الأساسية التي تصادف المرء في ثنايا تحليله لكافة الأنساق الكلامية. ويبدو أن الطابع (النزالي) لعلم الكلام قد ساعد على إجلاء هذا المفهوم. ذلك أن كل واحدة من الفرق الكلامية قد عملت - في إطار منازلتها للفرقة - الخصم - في سبيل إجلاء ما يتأدى إليه نسق الفرقة - الخصم من نتائج قصوى - قد تكون مستشنعة في إطار عصرها - تلزم عنه. وهنا لم تكن الفرقة تفعل شيئاً غير كشف المحجوب)؛ وأعني به لا - وعي الأنساق المضادة. ولعل إعادة بناء النسق الإعتزالي - وخصوصاً في ضوء كتابات متأخري المعتزلة - تبدو مستحيلة في غياب هذا المفهوم. فقد إجتهد المعتزلة - وخصوصاً في طور المهادنة المتأخرة - في ردع لا - وعي نسقهم وقمعه، بلغة فرويد. ومن هنا فإنه يبدو للبعض أن في البلوغ بالنسق المعتزلي إلى نتائجه القصوى، او لا وعيه، ضرباً من التعسف. وليس الأمر كذلك=

إنكار النبوة ـ أو على الأقل زعزعة المفهوم التقليدي عنها ـ قد ارتبط بتفشي ضروب من القمع السياسي والاجتماعي الحاد، فقد بات من الحتم على أي تيار يستهدف بناء النبوة أن يعمل في سبيل إعادة الاعتبار لما هو (إنساني) ـ لا أن يعمل، كالأشاعرة في سبيل تغييبه وإجلاء (الإلهي) واعتباره فقط ـ. ومن حسن الطالع أن ثمة، بالفعل، من إستهدف ليس فقط بناء البنوة، بل والعلم بأسره، بدءاً من (الإنساني)، وأعني المعتزلة.

وبالرغم من كون الإعتزال يمثل ـ تبعاً لذلك ـ تجاوزاً معرفياً واعياً للأشعرية؛ فإن الواقع التاريخي هو ما يثير العجب حقاً؛ إذ الاشعرية تمثل تجاوزاً ـ والأصح «إخفاقاً» ـ تاريخياً للإعتزال. ومن هنا فإن (التاريخي) يعاكس (المعرفي) في العلم؛ أعني علم الكلام. إذ يعكس تطور العلم ـ تاريخياً ـ (تراجعاً) من (العقلي والإنساني) ـ الاعتزال ـ، إلى (اللا ـ عقلي واللا ـ إنساني) ـ الاشعرية. وفي المقابل، فإن التراجع التاريخي ـ في العلم ـ يعكس تطوراً معرفياً من (اللاعقلي واللا ـ إنساني) ـ الاشعرية إلى العقلي والإنساني) ـ الإعتزال. وليس من شك في أن إعادة بناء العلم[٣] تستلزم ـ إذ تتغيا مزيداً من الأنسنة والعقلانية ـ قراءته وفقاً (للمعرفي) لا (للتاريخي)[٤]؛ أعني أن إعادة بناء العلم تتحرك صعداً من (اللاعقلي واللاإنساني) إلى (العقلي والإنساني). وبذلك يمثل الإعتزال

= حقاً. ذلك أنه فقط محاولة لإجلاء (لا ـ وعي) إنشغل تماماً بإخفاء نفسه، حتى بدا وكأن لا وجود له. ولكنه ـ في الحق ـ قائم هناك في إنتظار من يستدعيه فربما يصبح ما كان مستشنعاً في عصر ما، هو بعينه مطلب عصر آخر يستدعيه؛ وقد كان.

(٣) إذا كانت مادة العلم هي (العقائد)، فإن إعادة بنائه تعني (تفكيك) الصياغة القديمة لمادته ـ أي ـ العقائد ثم صياغتها في إطار العصر. ولا مشاحة في ذلك. إذ «أن صياغة العقائد يجب أن تستمر حتى نهاية التاريخ»، فيما يرى الأب الروسي سرجيوس بولجاكوف. أنظر: نيقولاي لوسكي: **تاريخ الفلسفة الروسية**، ترجمة فؤاد كامل (دار المعارف بمصر) القاهرة ١٩٨٤، ص ٢٢٨. ومن ناحية أخرى فإن تاريخ تكون العلم هو ـ في ذات الوقت ـ تاريخ تكون العقل الذي أنتجه. ومن هنا فإن تفكيك العلم يعني تفكيكاً للعقل العربي، وكذا فإن إعادة بنائه تعني إعادة بناء ذات العقل.

(٤) لم تكن غاية هذا البحث أبداً مخاصمة (التاريخي). بل ولعل البحث يتقوض تماماً في غياب (التاريخي)، إذ يستحيل ألبتة تحول (الفهم) إلى (تفسير) ـ وهو جهد البحث الأساسي ـ إلا عبر (التاريخي). والحق أن مخاصمة (التاريخي) لا يتم الحديث عنها إلا بصدد إعادة بناء العلم. حيث يقتضي (عصرنا) إعادة بناء العلم وفقاً للتطور المعرفي الذي يبدو أكثر منطقية، ـ لا التاريخي ـ وإذن، فإن مخاصمة (التاريخي) تتم ـ في التحليل الأخير ـ بفضل (التاريخي)، لا رغماً عنه.

غاية العلم وقمة تطوره، وليس لحظة نشأته وتفجره فقط.

والحق أن إعادة بناء العلم وفقاً (للمعرفي) إنما تهدف ـ جوهرياً ـ إلى رد صيرورة التطور في العقل العربي إلى المجرى الطبيعي؛ تلك الصيرورة التي تمضي ـ تاريخياً ـ في مجرى (مقلوب). إذ التاريخ لا يحمل ـ للعقل العربي ـ غير المزيد من الإخفاق والبعد عن الأصل[٥]، وليس التطور. وبالنسبة (لعقل) لا يحمل له (التاريخي) غير الإخفاق، فإن إعادة بناء العلم ـ أي علم ـ يجب أن تتم وفقاً (للمعرفي)، الذي ينم ـ آنئذ ـ عن الإتجاه الاكثر منطقية، أو إستنارة وعقلانية، في التطور. وإذن فإن مفهوم إعادة بناء العلم وفقاً (للمعرفي)، إنما هو أحد المفاهيم الإجرائية التي يتم تداولها في البحث، بقصد تجاوز البناء (التاريخي) للعلم، الذي يتكشف عن الإنتكاس، لا التطور[٦].

والحق أن إعادة بناء الإعتزال أيضاً. وفقاً (للمعرفي) تقتضي، أولاً، رصد الأساس النظري الذي تبلور حوله، وأعني رصد صياغة الإعتزال للعلاقة بين دوائر الوجود الثلاث (الله، والعالم، والإنسان). فاللافت أن منشأ التباين بين الأنساق المعرفية، بل والحضارية، هو تباين كيفية صياغة العلاقة بين تلك الدوائر[٧]. وإذن، فإنه يمكن ابتداء من رصد كيفية صياغة المعتزلة لتلك العلاقة إدراك المضمون الجوهري أو البنية أو المبدأ الشارح للنسق، المعتزلي بأسره، وذلك كما أمكن تماماً إدراك بنية النسق الأشعري أو مبدأه الشارح بدءاً من رصد كيفية الصياغة الأشعرية للعلاقة ذاتها.

وفي حين اتسمت الصياغة الاشعرية لتلك العلاقة بطابع صوري مجرد، حيث لم يدرك الاشاعرة هذه الدوائر أو المفاهيم في حالة من التعين والإمتلاء ـ يمكن معها صياغة علاقة بينها أكثر عينية ـ، بل أدركوها في حالة من التجريد والخواء، لا يمكن معها إلا صياغة

---

(٥) وتبعاً لذلك. فإن كثيرين يرون (التقدم) في (الرجوع) إلى الاصْل؛ رجوعاً بقصد التكرار أو الإعتبار، وليس بقصد إحراز الذات مزيداً من الوعي بذاتها عبر تمثل تاريخها واستيعاب لحظاته.

(٦) واللافت أن البناء التاريخي للعلم ليس هو الذي يتكشف، فقط، عن الإنتكاس، لا التطور؛ بل وكذلك البناء التاريخي للنسق المعتزلي ذاته. إذ الحق أنه لا يمكن مقارنة راديكالية (النظّام) بمهادنة (القاضي عبد الجبار) ومن هنا فإن الاوْلوية في بناء النسق المعتزلي ستكون أيضاً (للمعرفي) لا (التاريخي).

(٧) لمزيد من التفصيل أنظر: حاشية (٣)، من الفصل الرابع.

علاقة ذات طابع صوري ومجرد. ومن هنا فقد أمكن ـ طبقاً للاشاعرة ـ أن تتعين إحدى هذه الدوائر بمعزل تام عن الدائرتين الأخرتين، في حين أن هاتين الدائرتين؛ وأعني الإنسان والعالم، لا يتعينان أبداً بمعزل عن (الله). وهكذا فإن العلاقة بين الدوائر لا تتسم ـ فيما يتعلق بتعين كل منها بإزاء الأخرى ـ بفاعلية متكافئة، بل بفاعلية احداها وتبعية الأخرى. وذلك يتفق ـ لا شك ـ مع نسق المنطق الصوري الذي يتبلور منه شطر هام حول فاعلية (الجوهر) وتبعية سائر (المقولات) له. وبذات الطريقة تتبلور بنية النسق الأشعري في فاعلية الجوهر أو (الله)، وتبعية سائر المقولات، أو (الإنسان والعالم)، له.

ومن حسن الطالع أن المعتزلة قد أفلحوا ـ إلى حد كبير ـ في إدراك هذه الدوائر أو المفاهيم الثلاثة على نحو من التعين والإمتلاء ـ لا التجريد والخواء ـ أمكن معه صياغة علاقة بينها ذات طابع ديالكتيكي عيني. وهكذا فإنه لا يمكن ـ طبقاً للمعتزلة ـ أن تتعين واحدة من الدوائر الثلاث بمعزل عن الدائرتين الاخرتين؛ وحتى (الذات الإلهية) نفسها لا تتعين بمعزل عن الإنسان والعالم، بل بواسطتهما. وأعني (بالتعين) هنا، أن كل دائرة من الثلاث تعتمد في وجودها على الأخرى، وعلى هذا فإن ثمة (هوية) بين هذه الدوائر، ولكنها ليست (هوية) مجردة تعني أن هذه الدوائر شيء واحد، بل هوية تحتفظ فيها كل واحدة بتميزها أو إختلافها عن الدائرة الاخرى. وإذن، فإنها أدنى إلى هوية هيجل العينية ـ التي تحتفظ بالوحدة والتنوع في آن معاً ـ، منها إلى هوية أرسطو الصورية التي لا تتسع لغير الوحدة دون التنوع والإختلاف. وتبعاً لذلك، فإن العلاقة بين دوائر الوجود الثلاث ـ عند المعتزلة ـ تقوم على نحو من (التفاعل والإستيعاب) وليس (التسيّد والإستبعاد)، كالحال عند الاشاعرة.

والحق أنه يستحيل، ألبتة، تفسير النسق المعتزلي بمعزل عن إدراك هذه الحقيقة؛ أعني حقيقة كون العلاقة بين دوائر الوجود الثلاث (الله، والعالم، والإنسان)، تقوم على نحو من (التفاعل والإستيعاب). ففي حين ترتبط الصياغة الاشعرية لتلك العلاقة على نحو من (التسيّد والإستبعاد)، يقصد الاشاعرة إبراز سيادة (المطلق) ـ إلهاً أو حاكماً ـ، وبالتالي تدعيم أيديولوجيا بعينها؛ فإن الصياغة الإعتزالية للعلاقة ذاتها على نحو من (التفاعل والإستيعاب) ترتبط ـ لا شك ـ بقصد المعتزلة إلتماس ضرب من (التوازن) الفعّال بين دوائر الوجود، يتجاوز مجرد إبراز سيادة إحداها على الاخرى. وذلك ما يعاضد أيديولوجيا بعينها

أيضاً. إذ بينما تتأدى الصياغة الأشعرية، حيث السيادة (للمطلق) فقط، إلى التضحية بضرورة (العالم) وموضوعيته، وفاعلية (الإنسان) وحريته، وبالتالي تنتهي - على صعيد الأيديولوجيا - إلى تكريس سلبية (الإنسان) وإنسحاقه في (عالم) لا سبيل له أبداً إلى معرفته وإخضاعه؛ فإن الصياغة الإعتزالية تتأدى في المقابل، حيث السيادة (للتوازن) بين عناصر الوجود، إلى إشتراط الضرورة والموضوعية في العالم، والفاعلية والحرية في الإنسان، كتوطئة لإثبات الحكمة والعدل (لله)، وبذلك تؤول - على صعيد الأيديولوجيا - إلى التأكيد على إيجابية (الإنسان) وفاعليته في (عالم) لا يتأبى على التفسير أو التغيير بعلم الإنسان وعمله[٨].

وإذ تأدت الصياغة الأشعرية إلى رصد (بنية) للنسق الأشعري ذات طابع إطلاقي؛ حيث تتغيا التأكيد على هيمنة (المطلق) - الإلهي أو السياسي - على كل ما عداه، وبدا أن هذه البنية تنتظم كافة عناصر النسق الأشعري، فإن الصياغة الإعتزالية، بدورها، تتأدى إلى رصد (بنية) للنسق المعتزلي ذات طابع (تعالقي)[٩] (Correlative) أو (إحالي)؛ حيث تتغيا البنية هنا، التأكيد على العلاقة التبادلية بين دوائر الوجود وإحالة كل منها إلى الأخرى. وبدورها تنتظم هذه البنية للنسق المعتزلي كافة عناصره، حتى أنه يستحيل، في حال غيابها، (فهم) تلك العناصر إلا أشتاتاً يعوزها جوهر العلم ومغزاه. وليس من شك في أن هذه البنية ليست نتاجاً لإدراك بسيط للروابط الظاهرية - أو التماثلات - بين تلك العناصر، بل إنها تمثل النظام العقلي الداخلي المؤسس للمعرفة داخل النسق بأسره، ولكنه ليس نظاماً مغلقاً، أو مستمداً من طبيعة العقل، بل نظاماً مفتوحاً قابلًا للتحول، حيث أنه مستمد من (رؤية للعالم) تقبل التحول. وإذن، فإن هذه البنية ليست كياناً إستاتيكياً لا يقبل أي تحول، بل كياناً مَرِناً يقبل - بحكم ارتباطه برؤية العالم - أي تحول أو تحوير. ومن هنا فإن التمييز بين معتزلة (راديكالية)، وأخرى (مهادنة) لا يعني

---

(٨) وهكذا فإنه في حين ظلت الاشعرية هي مذهب السلطة الاثير، فإن الإعتزال قد ظل، بحكم طبيعة النشأة بين فئات على هامش المجتمع هم (الموالي)، يمثل أيديولوجيا أولئك الذين يتطلعون إلى احداث تغييرات هيكلية في بناء المجتمع تسع طموحاتهم.

(٩) يعد مفهوم التعالق (Correlation) من أهم المفاهيم المتداولة في فلسفة (هرمن كوهن) اليهودية. حيث يصف به العلاقة التبادلية Reciprocity، بين الله والإنسان. أنظر:

R. Seltzer: **Jewish people. Jewish thaught,** op.cite, p. 733.

أن ثمة بنيتين متباينيتن، بل بنية واحدة حدث ـ لظروف ما ـ أن تحورت وتحولت[١٠].

وإنطلاقاً من أن ثمة بنية ذات طابع خاص تنتظم كافة عناصر النسق المعتزلي، فإنه ينبغي، الخوض في بحث النبوة عند المعتزلة، ببيان مدى تجلي هذه البنية في شتى عناصر هذا النسق. ذلك أن الخوض في النبوة، قبل رصد تجلي هذه البنية في النسق، يخرج بالبحث ـ لا شك ـ عن حدود العلم: ومن هنا، فإن محاولة لإجلاء الطابع البنوي للمباحث الإعتزالية في (الإلهي) و(الإنساني) و(الطبيعي)، تعد توطئة ضرورية لبحث النبوة في حدود العلم وحده.

نحو صياغة بنيوية موجزة للمباحث الإعتزالية:

ثمة ـ بالفعل ـ ضرب من التآلف الباطني العميق بين عناصر البحث الإعتزالي في (الإلهي والإنساني والطبيعي)، يبدو عصياً تماماً على التفسير إلا في حضور بنية عميقة، تبدو ككيان (أنطولوجي) قار داخل هذه العناصر يهبها الوحدة والتآلف. إذ الحق أن التآلف الباطني بين هذه العناصر يبلغ حداً من العمق يتجاوز رده إلى مجرد الإرتباط الظاهري الهش بينها. وإذن، فإن ثمة نظاماً عقلياً ـ أو مبدأً معرفياً شارحاً ـ واحداً يتبدى، بجلاء، عند تحليل هذه العناصر. ولا بد من التأكيد على أنه بالرغم من كون هذه العناصر لا تُفسَّر ـ علمياً ـ بمعزل عن (البنية)، فإن هذه (البنية) لا تُرصد ـ بدورها ـ بمعزل عن هذه العناصر. وهكذا فإنه بينما تحتاج العناصر ـ في تفسيرها ـ إلى البنية، فإن البنية ـ بذات القدر ـ تحتاج إلى العناصر، في تحققها. وإذن، فإنه ليست للبنية أي خاصية قبلية (Apriority)، بل تتسم علاقة البنية بعناصرها بخاصية ديالكتيكية. وهذا يعني أنه لا يمكن التماس البنية إلا أثناء عملية تحليل عناصر البنية نفسها. وعلى هذا فإن عملية تحليل عناصر النسق المعتزلي تكون، لا مجرد رصد لتجلي البنية فقط ـ كما قد يسبق إلى الوهم ـ، بل رصداً بالأحرى لتحقق البنية ذاته. وأما ما سبق من تأكيد لتحقق البنية ـ في النسق

(١٠) من المفيد التأكيد على أن التعويل ـ في هذا البحث ـ سيكون، وبصورة أساسية، على البنية المعتزلية في طورها الراديكالي، حيث (البنية) الأكثر صراحة، وذلك، بالطبع، دون تجاهل طور المهادنة، حيث (البنية) ـ ذاتها ـ أكثر تحجباً.

المعتزلي وتحديد لطبيعتها التعالقية (Correlative) أو الإحالية، فإنه لم يتم أبداً بمعزل عن تحليل عناصر النسق ذاتها. وإذن فإن تحليلاً للإلهي والإنساني والطبيعي - عند المعتزلة - يحقق (البنية) ويجليها في آن معاً.

وقد تأدى المعتزلة - فيما يتعلق بالإلهي - إلى نفي كون الصفات قديمة وزائدة على الذات[11]، وذلك «لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الإلهية»[12]. وبعبارة (واصل) الصريحة، فإن «من أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين»[13]. وهكذا فإنه بينما مضى الأشاعرة إلى أن «إسم الله تعالى لا يصدق على ذات قد أخلوها عن صفات الإلهية»[14]؛ فإن المعتزلة قد صاروا - في المقابل - إلى أن اسم الله تعالى لا يصدق حقاً إلا على ذات (بسيطة) تخلو عن أي صفة قديمة وزادوا عليها، تحمل شبهة (التركيب)، وبالتالي التعدد. وإذن، فإن نفي الصفات يرتبط - في التحليل الأخير - بالنفي المعتزلي للذات الإلهية على نحو من الوحدانية المطلقة التي تستلزم (بساطة) الذات، بالمعنى الفلسفي؛ أي خال من التركيب[15].

والحق أن نفي الصفات - قديمة وزائدة على الذات - لا يرتبط فقط بمجرد التصور المعتزلي (للذات الإلهية)، بل يرتبط أيضاً - وهو الأهم - بالبنية التعالقية أو الإحالية للنسق المعتزلي. فقد ارتبط نفي الصفات المعتزلي بتصور بعينه لكل من (الإنساني) و (الطبيعي) عند المعتزلة، بحيث يبدو وكأن ثمة تعلق متبادل أو إحالة بين هذين التصورين من جهة، وبين نفي الصفات من جهة أخرى. وأعني أن نفي الصفات يرتبط (بالفاعلية النسبية) لكل من الإنساني والطبيعي - بإزاء الإلهي - عند المعتزلة. وهكذا يتكشف النسق المعتزلي عن أكثر

---

(11) يسود الإعتقاد بأن المعتزلة هم نفاة الصفات على الإطلاق. والحق أنهم لم يكونوا كذلك أبداً... إنهم فقط نفاة الصفات على إعتبار كونها قديمة وزائدة على الذات، ولكنهم يثبتون الصفة عيناً للذات، لا تنفصل عنها. وبعملهم هذا فإنهم لا ينفون الصفات عن الذات، بل - بالأحرى - يصهرون الذات والصفات في تصور واحد بلغ الذروة في العقلنة.

(12) الشهرستاني: الملل والنحل، ص ٤٤ - ٤٥.

(13) المصدر السابق، ص ٤٦.

(14) الغزالي: الإقتصاد في الإعتقاد، ص ٧٠.

(15) ودائماً مع التحفظ بأن النفي يتعلق بكون الصفات قديمة وزائدة على الذات، فذاك هو مقصود النفي، وإن لم يُذكر.

جانب من جوانبه خصوبة وثراء؛ أعني عن تصور (الإلهي) لا يقوم البتة بمعزل عن الإنساني والطبيعي[١٦].

ويبدو أن الطابع التعالقي (Correlative) أو الإحالي لبنية النسق المعتزلي يتجلى - فيما يتعلق بقضية الصفات - في مسألة (الصفة والوصف). فقد صار المعتزلة إلى «أن الصفة ليست بمعنى أكثر من الوصف الذي هو قول القائل وإخبار المخبر عمن أخبر عنه بأنه عالم قادر»[١٧]. وهكذا يوحد المعتزلة بين الصفة والوصف في مقابل التمييز الأشعري بينهما. وبينما يتغيا التمييز الأشعري التأكيد على تبعية الوصف (الإنساني) للصفة (الإلهية) فإن التوحيد المعتزلي بينهما يهدف إلى التأكيد على قيام الصفة (الإلهية) مع الوصف (الإنساني) في آنٍ معاً. فإن «الله تعالى كان - حسب المعتزلة - في أزله بلا صفة ولا إسم من أسمائه وصفاته العليا لأنه لا يجوز أن يكون في القدم واصفاً لنفسه - لإعتقادهم خلق كلامه - ولا يجوز أن يكون معه في القدم واصف له مخبر عما هو عليه. فوجب أنه لا صفة لله سبحانه قبل أن يخلق خلقه، وأن الخلق هم الذين يجعلون لله الأسماء والصفات، لأنهم هم الخالقون لأقوالهم التي هي صفات الله سبحانه وأسماؤه»[١٨]. وهكذا يتبدى الطابع التعالقي أو الإحالي لبنية النسق المعتزلي من حيث أن إطلاق الصفة أو الإسم على (الله) يحيل بالضرورة إلى إثبات الوجود (للإنسان). وقد رأى البعض «هنا

---

(١٦) وهكذا يتبدى لا - وعي النسق عما أدركه الوعي - لاحقاً - مع هيجل في «أن المعرفة المباشرة بالله لا تسير أبعد من القول بأن الله موجود، أما أن تقول لنا ما هو، فذلك فعل من أفعال الإدراك يتطلب توسطاً . . . (وإذن) معرفة الله، هي في طابعها الحق تتضمن توسطاً (للإنساني والطبيعي بالطبع)». أنظر: موسوعة العلوم الفلسفية، ص ٦٦، ٧٥.

(١٧) الباقلاني: **التمهيد**، ص ٢١٧.

(١٨) الباقلاني: **التمهيد**، ص ٢١٧، وانظر أيضاً: الأسفرائيني: **التبصير في الدين**، ص ٣٧، والبغدادي: **الفرق بين الفرق**، ص ٣. وهنا، يبدو وكأن الباقلاني - وغيره - لم يكن يفعل أكثر من الإجلاء الصريح عن لا - وعي النسق المعتزلي. ذلك أن (الأنا العليا) للنسق - إنْ جاز التعبير - جعلت المعتزلة «لا يطلقون أن الله تعالى كان قبل خلقه عباده بلا إسم ولا صفة، وأن العباد هم الذين خلقوا لله تعالى الأسماء والصفات». . وذلك مخافة (مبدأ الواقع) بلغة فرويد، وبلغة الباقلاني مخافة «تخطف الناس لهم وبسط أيديهم عليهم، علماً منهم بأنه مخالفة للإجماع، ومما ينفر عن الخواص والعوام». أنظر: الباقلاني: **التمهيد**، ص ٢١٧. ومع ذلك، ورغم هذا الضبط من (الأنا العليا) للنسق، فإن ما أجلاه الباقلاني وغيره هو منتهى النسق المعتزلي لا جدال.

إثباتاً لقديم بجانب القديم»[19]إلا أن الأمر لا يبدو كذلك على الإطلاق؛ بل إنه يبدو كذلك فقط على أصل الأشاعرة في التمييز بين الصفة والوصف، وأما على أصل المعتزلة في التوحيد بينهما، فإنه ليس في الأمر أكثر من نفي القدم عن صفة (الإلهي) من جهة، وإثبات الضرورة والفاعلية للوجود الإنساني من جهة أخرى.

ويتأكد الطابع التعالقي أو الإحالي لبنية النسق المعتزلي أيضاً، من أن نفي الصفات لم يكن عملاً خالياً من أي دلالة بشرية. فالحق أن ثمة دلالة (أيديولوجية) لافتة لهذا النفي تتبدى خاصة من تحليل الدلالة الأيديولوجية للنقيض (المعرفي) لهذا النص؛ اعني التجسيم. فقد تبلور نفي الصفات ـ تاريخياً ـ كنقيض معرفي وأيديولوجي أيضاً لعقائد التشبيه والتجسيم. إذ التجسيم قد تطور عن مجرد إثبات الصفات زائدة على الذات؛ ذلك أنه «إنما وجب (التجسيم) في الواحد منا لعلة، تلك العلة مفقودة في القديم تعالى، وهي أن أحدنا عالم بعلم، وقادر بقدرة، والعلم والقدرة يحتاجان إلى محل مخصوص، والمحل المخصوص لا بد من أن يكون جسماً، وليس كذلك القديم لأنه تعالى قادر لذاته، فلا يجب إذا كان عالماً قادراً أن يكون جسماً»[20]. وإذن، فإن مبرر نفي كون الصفات (زائدة على الذات) هو مخافة (التجسيم) تماماً كما كان نفي كونها (قديمة) هو مخافة (التعدد).

واللافت أن (التجسيم) لم يكن مجرد إدراك معرفي ساذج للذات الإلهية وصفاتها، بل إنه قد لعب دوراً فعالاً في مناصرة أيديولوجيا بعينها. فثمة ما يحمل على أن (التجسيم) قد ازدهر ـ أولاً ـ بين فرق الشيعة الغلاة خاصة. والحق أن هؤلاء «إنما كانوا يريدون بالصفات الجسمية التي يضفونها على الإله رفع الأئمة إلى المرتبة التي تجعلهم يشاركون في علم الربوبية»[21]. وعلى هذا فإن (المغيرة بن سعيد الجبلي) حين «جعل لله أعضاء على عدد حروف الهجاء وهيئتها، فكأنه يريد أن يقول إن الوحي إنما هو نزول الله نفسه إلى الإمام أو النبي، وإن كل كلمة يتلقاها إنما هي حلول يستمر بإستمرار الوحي»[22].

(١٩) على سامي النشار: **نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام**، حـ١، ص ٤٢٥.
(٢٠) القاضي عبد الجبار: **شرح الاصُول الخمسة**، ص ١٦٢.
(٢١) محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، (سبق ذكره)، ص ٢٢٨.
(٢٢) مصطفى كامل الشيبي: **الصلة بين التصوف والتشيع**، (سبق ذكره)، ص ١٢٦.

وإذن فإن قصد التجسيم لم يكن شيئاً غير «نقل الألوهية أو بعض صفاتها إلى الإمام»[٢٣]. وعلى هذا فإن (التجسيم) يتكشف فقط عن إدراك معرفي فج للذات الإلهية وصفاتها، بل ـ وأيضاً ـ عن قصد أيديولوجي صريح، يتمثل بتبرير ذلك الضرب من (التأكيد بالمشاركة) على قول ما سينيون[٢٤].

ومن الطبيعي أن تكون الأيديولوجيا التي يناصرها التجسيم ـ تبعاً لذلك ـ ذات طبيعة استبدادية تسلطية. فإنها ـ وبصرف النظر عن كونها تبلورت في مواجهة سلطة جائرة ـ تنتهي ـ إذ تستبدل (فعالية) الإنسان (بتأليه) الإمام ـ إلى بناء السلطة ـ على العموم ـ على أساس أكثر جوراً وتسلطاً. ولا شك أيضاً أن هذه الأيديولوجيا تنبني ـ أصلاً ـ على عجز (الإنساني) وإنعدام فاعليته في العالم، ومن هنا يحيل التعالي بأخص ما يخصه إلى نطاق (الإلهي). وإذن، فإنها أيديولوجيا لا ـ إنسانية مستبدة[٢٥]. ولا جدال في أن مناهضة التجسيم (معرفياً)، بنفي الصفات، إنما تتأدى أيضاً إلى مناهضة هذه الأيديولوجيا[٢٦]،

---

(٢٣) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص ٢٢٦.

(٢٤) ماسينيون: سلمان الفارسي والبواكير الروحية للإسلام في إيران، (ضمن شخصيات قلقة في الإسلام) ترجمة عبد الرحمن بدوي (وكالة المطبوعات)، الكويت ١٩٧٨، ص ٣٨.

(٢٥) ولعلها مفارقة أن الشيعة قد التمسوا، بذلك، خلاص الإنساني من أيديولوجيا ذات طابع لا ـ إنساني، والحق أن شطراً هاماً من الفصل الأوّل من هذا الباب، قد إستغرقه رصد مستفيض لظروف تكون هذه الأيديولوجيا وطبيعتها.

(٢٦) ومن هنا، فإنه ليس من قبيل الصدفة أن تكون الدولة العباسية قد تبنت الإعتزال لفترة من تاريخها، وذلك كنصير أيديولوجي ـ أو حليف إستراتيجي ـ لها في حربها ضد الشيعة. فقد حاول العباسيون ـ في البدء ـ مواجهة الأيديولوجيا الشيعية بصياغة أيديولوجيا تستعير ذات المفاهيم الشيعية. وهكذا بلورت الراوندية ـ أو العباسية ـ أيديولوجيا مضادة للأيديولوجيا الشيعية عورض فيها المهدي أو القائم العلوي، بالمهدي أو المنصور العباسي، وعورض فيها علم الشيعة السري المتوارث عن النبي (صلعم) والمحفوظ في «الجفر»، بعلم عباسي سري متوارث أيضاً عن النبي (ﷺ) ومُصان في «السفط»، وكذلك تحول النص والوصية بالإمامة من (علي)، إلى النص والوصية بها للعباس عم النبي. وهكذا صاغ العباسيون أيديولوجيا كاملة تتبنى ذات المفاهيم المتداولة في الأيديولوجيا الشيعية، ولكن بعد إعادة بنائها عباسياً. وإذ بدت هذه الأيديولوجيا ـ بحكم ما فيها من الإصطناع بالطبع ـ عاجزة عن مطاردة الأيديولوجيا الشيعية أضطر العباسيون ـ في وقت لاحق ـ إلى السعي نحو صياغة أيديولوجيا قديمة التمسوها ـ بعض الوقت ـ في الصياغات العقلية، الفلسفية والإعتزالية خاصة، وحلم المأمون الشهير ذو دلالة هامة هنا (إذ أثبتت هذه الصياغات العقلية أنها الأقدر على مواجهة أيديولوجيا ذات طابع عرفاني باطني في عقول الجماهير، لا وجدانهم. ولكن ذلك لا يعني أبداً أن الإعتزال قد صيغ ـ فيما تصور البعض ـ كأيديولوجيا لدولة الخلافة، أنظر: حسين مروة: النزعات=

وذلك بصياغة أيديولوجيا تحررية تنبني -جوهرياً- على فاعلية الإنسان في العالم. ومن هنا فإن (نفي الصفات) يرتبط -في التحليل الأخير- بتكريس نوع من الأيديولوجيا الإنسانية التحررية. وهنا أيضاً الطابع التعالقي أو الإحالي لبنية النسق المعتزلي، حيث أحال تصور بعينه (للإلهي) إلى تصور معين (للإنساني).

ويبدو أن نفي الصفات - قديمة وزائدة على الذات - ليس وحده الذي يؤكد على الطابع التعالقي أو الإحالي لبنية النسق المعتزلي. ذلك أن إثبات الصفات - على طريقة المعتزلة - عيناً للذات أو وجوهاً لها قد تأدى، بدوره، الى اجلاء ذات الطابع. فقد أشار إثبات الصفات على هذا النحو؛ أعني «إثبات صفة هي بعينها ذات»[٢٧]، مسألة التمييز بين صفة وأخرى من جهة، ومسألة الأساس الأنطولوجي للصفة من جهة أخرى. فطبقاً للمعتزلة، لا تتبدى الصفات - كالحال عند الأشاعرة - كيانات موضوعية أولانية تقوم - انطولوجياً - بالذات زائدة عليها، بل «هي اعتبارات ذهنية ننظر نحن بها إلى الذات»[٢٨]. ومن هنا فإن الأساس الأنطولوجي للصفات عند المعتزلة يعد - ولو إلى حد ما - ذي طبيعة انسانية، في حين كان عند الأشاعرة ذا طبيعة مطلقة. وربما يؤكد هذه الطبيعة الإنسانية للأساس الأنطولوجي للصفات عند المعتزلة، ما سبق أن ألمح إليه الأشاعرة من أن (الله) - حسب المعتزلة - «ليس له سبحانه علم، ولا قدرة، ولا حياة، ولا سمع، ولا بصر، ولا بقاء، وأنه لم يكن له في الأزل كلام، ولا ارادة، ولم يكن له في الأزل اسم ولا صفة، لأن الصفة عندهم هو وصف الواصف، ولم يكن في الأزل واصف، والاسم عندهم هو التسمية، ولم يكن في الأزل مسم»[٢٩]. وبعبارة أخرى لم يكن ثمة اعتبارات ذهنية في النظر إلى الذات، لأنه لم يكن ثمة (ذهن) يمثل اساساً انطولوجياً لهذه الاعتبارات؛ أعني الصفات. واذن، فإن الأساس الأنطولوجي للصفات الإلهية يتعلق جوهرياً بالإنساني، ويحيل إليه عند المعتزلة.

وأما فيما يتعلق بتمايز الصفات واحدة عن الأخرى، فرغم أن في كون الصفات اعتبارات ذهنية في النظر إلى الذات ما يفسر تمايزها - إذ التمايز بين الصفات مستمدٌ من

= المادية، جـ١، ص ٧٥٩، حيث أن ذات الدولة التي تبنته أيديولوجياً، سرعان ما تبينت فيه خطراً داهماً يهدد قوائمها، ومن هنا كانت مطاردته وتحريمه بعد تبنيه.

(٢٧) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ١، ص ٥٠.

(٢٨) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، جـ١، ص ٤٥٤.

(٢٩) الأسفرائيني: التبصير في الدين، ص ٣٧.

تمايز (النظرات) الى الذات ـ، فإن ثمة من المعتزلة من صار إلى «أن الصفات للذات إنما اختلفت لإختلاف ما ينفى عنه من العجز والموت، وسائر المتضادات من العمى والصم، وغير ذلك، لا لإختلاف ذلك في نفسه»[٣٠]. وإذن، فإن تمايز الصفات إنما يتأتى من تمايز اضدادها المنفية. فالصفات لا تتمايز من خلال ما تثبته، لأن ما تثبته شيء واحد هو الذات، ولهذا فإنها تتمايز من خلال ماتنفيه. وتبعاً لذلك، فإن الصفات لا تتحدد ـ وبالتالي تتمايز عن غيرها ـ (ذاتياً)؛ أعني بذاتها بل بتميزها عن (آخرها)، أعني أضدادها. وهنا ـ أيضاً ـ يتجلى الطابع التعالقي أو الإحالي لبنية النسق المعتزلي، حيث (الصفة) تحيل إلى (آخر) خارج ذاتها، هو ضدها.

وثمة من المعتزلة أيضاً من صار إلى أنه «إنما اختلفت الأسماء والصفات لإختلاف المعلوم والمقدور»[٣١]. وهذا يعني أن الصفات تتمايز أيضاً من (متعلقاتها)، لا من (أضدادها) فقط. والمهم في الحالين أنها لا تتمايز بدءاً من (ذواتها) أبداً، بل ـ دائماً ـ من شيء خارج عنها. واللافت في تمايز الصفات بدءاً من متعلقاتها أن (الطبيعي والإنساني) ـ أو متعلق الصفة ـ بات يلعب دوراً فعالاً في تحديد (الصفة الإلهية) وتمييزها عن غيرها. وإذن، فإن الصفات المعتزلية «ليست ـ كمثيلتها الأشعرية ـ كيانات مطلقة محضاً»[٣٢]، بل ضروباً من الاعتبار في النظر إلى الذات تتحدد طوراً بالقياس إلى (أضدادها)، وطوراً آخر بالقياس إلى (متعلقاتها). وفي كل الأحوال، فإن (الإحالة إلى آخر تتعلق به)، لا (الإطلاق المجرد) هو السمة الغالبة على الصفة عند المعتزلة.

واللافت أن هذا التصور المعتزلي للصفات ـ على (الإحالة) لا (الإطلاق) ـ لم يقف عند حـ التنظير المجرد، بل تجاوزه إلى النظر العيني في صفاتٍ بعينها؛ ومن أهمها (القدرة). فقد صار المعتزلة إلى إسقاط تصور (القدرة الإلهية) في ذاتها ـ مطلقة من كل تحديد؛ أعني دون اعتبار لفعالية كل من(الإنساني والطبيعي)، بل إن«قدرة الإنسان وحريته ـ عندهم ـ تخصص القدرة الإلهية»[٣٣]. فثمة ـ تبعاً للمعتزلة ـ قدرة إنسانية دون إنكارها «مناكرة للضرورة ومجاحدة لمطالبات الشريعة»[٣٤]. وهذه (القدرة الإنسانية) ليست عاطلة

(٣٠) الأشعري: مقالات الإسلاميين، جـ١، ص ٢٢٧.
(٣١) الأشعري: مقالات الإسلاميين، جـ١، ص ٢٢٧.
(٣٢) حسين مروة: النزعات المادية، جـ١، ص ٦٦٢.
(٣٣) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، جـ١، ص ٤٦٥.
(٣٤) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٤٥.

عن الفعل بل «العبد (بها) قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها»[٣٥]. وتبعاً لما تأدى إليه المعتزلة من أنه «محال أن يكون مقدور واحد لقادرين»[٣٦]، فإنهم صاروا إلى أنه «لا يوصف الباريء بالقدرة على فعل عباده، ولا على شيء هو من جنس ما أقدرهم عليه، ولا يوصف بالقدرة على أن يخلق إيماناً لعباده يكونون به مؤمنين، وكفراً لهم يكونون به كافرين، وعصياناً لهم يكونون به عاصين، وكسباً يكونون به مكتسبين»[٣٧]. وإذن، فإن (القدرة) لم تعد ـ كشأنها عند الأشاعرة ـ كياناً مطلقاً محضاً، بل صار (ما يقدر عليه العباد) يلعب دوراً فعالاً في تحديد القدرة الإلهية والحد من إطلاقها. ويبدو أن ما يحدد (القدرة الإلهية) ويخصصها عند المعتزلة، ليس (الإنساني) فقط بل و(الطبيعي) كذلك. فقد صار (معمر) إلى «أنه لا يوصف القديم بأنه قادر إلا على الجواهر، وأما الأعراض فلا يجوز أن يوصف بالقدرة عليها، وأنه ما خلق حياة ولا موتاً ولا صحة ولا سقماً ولا قوة ولا عجزاً ولا لوناً ولا طعماً ولا ريحاً، وأن ذلك أجمع فعل الجواهر بطبائعها»[٣٨]. وإذن فإن فاعلية الجواهر ـ طبقاً لمعمر ـ تفعل أفعالها في تخصيص القدرة الإلهية، وذلك من حيث «لا يجوز أن يوصف الله بالقدرة على فعلها». وعلى هذا فإن تصور القدرة الإلهية لا يقوم ـ طبقاً للمعتزلة ـ بمعزل عن (القدرة الإنسانية) من جهة، و(فاعلية الجواهر) في نطاق الطبيعة من جهة أخرى، وذلك ما يؤكد على الطابع التعالقي أو الإحالي للبنية المهيمنة على النسق المعتزلي.

وإذا كان قد بدا صعوبة تصور (الإلهي) ـ طبقاً للمعتزلة ـ في مطلقيته؛ أعني بمعزل عن تعلقاته الإنسانية والطبيعية، فاللافت أنه يستحيل أيضاً ـ طبقاً لهم ـ تصور (الإنساني) أو (الطبيعي) بمعزل عن (الإلهي). إذ يرتبط تصورهم (للإنساني)، جوهرياً، بتصورهم (للإلهي) عادلاً، وكذا فإن تصورهم (للطبيعي) يرتبط ـ على نحو صميمي ـ بتصورهم (للإلهي) حكيماً. وهكذا يكون المعتزلة قد تأدوا من تصور الله (عادلاً) إلى تصور الإنسان (فاعلاً) أو العكس، ومن تصور الله (حكيماً) إلى تصور الطبيعة إطاراً للضرورة والنظام، أو العكس أيضاً[٣٩].

(٣٥) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ١، ص ٤٥.
(٣٦) الأشعري: مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص ٢٠٥.
(٣٧) المصدر السابق، ص ٢٠٥.
(٣٨) المصدر السابق، ص ٢٠٤.
(٣٩) ليس من المفيد أو المنطقي، التأمل في أي من هذه التصورات يمثل أساساً للتصورين الآخرين. ذلك أن الجدلية Dialectism، وليس القبلية a priorism، قد تكون هي إطار العلاقة بين هذه التصورات.

فقد صار المعتزلة إلى أن «أفعال العباد كلها مخلوقات للعباد، والعبد هو الذي يخلق فعل نفسه خيراً أو شراً لأن العبد عندهم مستطيع بإستطاعة نفسه قبل الفعل، ولا يحتاج إلى الإستطاعة والقوة من الله تعالى. وإذا كان العبد مستطيعاً بإستطاعة نفسه قبل الفعل، فأفعاله مخلوقة من جهته»[٤٠]. وإذن، فإن ثمة فاعلية مستقلة للإنسان في العالم، مستمدة من قدرته ـ الحقيقية، لا المجازية ـ على فعله والتي «هي قدرة عليه وعلى ضده (أيضاً)، و (التي) هي غير موجبة للفعل»[٤١]. ويعني كون القدرة «على الفعل وعلى ضده أيضاً» أنها «تقوم على العدم الذي يغذيه الترجيح»[٤٢]، وذلك «لأن نسبة القدرة إلى الطرفين، إن كانت على السوية استحال أن تصير مصدراً للأثر إلا عند مرجح»[٤٣]، ومن هنا، فإن القدرة «غير موجبة للفعل»، على معنى أن الفعل لا يكون بها على الإيجاب والإضطرار، بل على الترجيح والإختيار. واللافت أن هذه (القدرة) تبدو ـ حسب المعتزلة ـ جوهراً أصيلاً في الإنسان، إذ «الإنسان حي مستطيع بنفسه»[٤٤]، وليس (بعرض) زائل زائد على ذاته، كما بدا للأشاعرة. ومن هنا، «فإنها ـ أي القدرة ـ تبقى»[٤٥]، ولا تفنى، في حين صار الأشاعرة ـ وبسبب من كونها عرضاً ـ إلى أنها (لا تبقى، بل تزول بزوال الفعل الذي تصاحبه).

واللافت أن هذا التصور المعتزلي للإنسان، قادراً على الحقيقة، لم يتبلور بدءاً من التأمل الخالص (Pure) في الإنسان فقط. حقاً إن «الإنسان يحس من نفسه وقوع الفعل على حسب الدواعي والصوارف. فإذا أراد الحركة تحرك، وإذا أراد السكون سكن، ومن أنكر ذلك جحد الضرورة. فلولا صلاحية القدرة الحادثة لإيجاد ما أراد، لما أحس من نفسه ذلك»[٤٦]؛ وأعني أن الإحساس بالقدرة يقوم على واقعة إنسانية معاشة، لا سبيل إلى دحضها. ولكن الأهم، أن هذا التصور المعتزمي(للإنساني) يرتبط جوهرياً ـ إضافة إلى ذلك ـ بالتصور المعتزلي (للإلهي). فقد صار المعتزلة إلى اضافة الفعل إلى العبد وحده؛ أعني تصور الإنسان فاعلاً على الحقيقة، لأن ثمة من فعله ما هو ظلم وجور. وبسبب من

(٤٠) النسفي: بحر الكلام.

(٤١) الأشعري: مقالات الإسلاميين، جـ ١، ص ٢٧٥.

(٤٢) يحيى هويدي: دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ص ١١٨.

(٤٣) الرازي: المحصل، ص ١٠٧.

(٤٤) الأشعري: مقالات الإسلاميين، جـ ١، ص ٢٧٤.

(٤٥) المصدر السابق، جـ ١، ص ٢٧٥.

(٤٦) الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ٧٩.

كونه (فاعلاً) على الحقيقة، فإن الظلم والجور يضافان إليه بالضرورة. وأما إضافة فعل العبد إلى (الرب) ـ أو تصور الإنسان فاعلاً على المجاز ـ فإنه يتمخض عن معضلة تتعلق بمصدر الظلم والجور. . أهو (الرب) أم (العبد)؟. وإذ صار الأشاعرة إلى أنه (العبد) لا شك، ولكن لا من حيث هو فاعل لهما ـ حيث لا فاعل إلا الرب ـ، بل من حيث «قام به»[47]، فإن المعتزلة صاروا إلى أنه (الرب)، لأن حقيقة الظالم «هو فاعل الظلم، لا من قام به الظلم فيما تراءى للأشاعرة»[48]. وإذن، فإن إضافة أفعال العبد إلى الرب ـ أو إنكار الفاعلية الإنسانية ـ، تتأدى ـ طبقاً للمعتزلة ـ إلى إضافة الظلم والجور إلى الله، وبالتالي تقويض عدله من الأساس. وأما إثبات الفاعلية للإنسان في العالم، فإنه يعد ـ تبعاً لذلك ـ التوطئة الضرورية لتأسيس العدل الإلهي.

ويبدو أنه ليس (الظلم) فقط، يُضاف الى (الله)، بسبب من إضافة فعل العبد إليه، بل و(العبث) ايضاً. فإنه «لو كانت هذه الأفاعيل ـ أفعال العباد ـ الله خلقها، لبطل الأمر والنهي وبعثة الأنبياء والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقُبحت المساءلة والمحاسبة والمعاقبة»[49]. وإذن فإن كون الإنسان (فاعلاً) على الحقيقة يبرر اضافة (الحكمة) إلى أفعال (الله) ذاته، كإنزال الكتب وبعثة الأنبياء والثواب والعقاب، وأما اضافة (الفعل الإنساني) إلى الله، فإنه يسلب (الفعل الإلهي) نفسه، مبرر المعقولية والحكمة. وهكذا ـ على الدوام ـ يحيل تصور الإنسان (فاعلاً) الى تصور الله (عادلاً) وحكيماً في فعله. وهذا ما يتكشف عن حضور البنية ذات الطابع التعالقي أو الإحالي للنسق المعتزلي.

والحق أن النسق المعتزلي يتكشف ـ في معظم اجزائه ـ عن حضور مؤثر لهذه (الفاعلية الإنسانية) في العالم. فقد صار المعتزلة مثلاً، بدءاً من هذه الفاعلية، إلى تأسيس نسق للأخلاق ضمن حدود إنسانية خالصة. إذ القانون الأخلاقي المعتزلي ليس ـ كمثيله الأشعري ـ مجرد (معطى إلهي) يخضع له العقل، بل (وجوداً موضوعياً) يدركه العقل. فالأفعال ـ طبقاً للمعتزلة ـ ليست تقع خارج نطاق التناول الأخلاقي كما بدا للأشاعرة، بل إنها تنطوي على كل عناصر التقويم الأخلاقي. «فالأفعال إنما توصف بالحسن أو القبح ـ أي تتقوم أخلاقياً ـ لصفات تخصها»[50]. وأعني أن ثمة صفات عينية

---

(٤٧) البغدادي: **أصول الدين**، ص ١٣٢.

(٤٨) المصدر السابق، ص ١٣٢.

(٤٩) القاضي عبد الجبار: **المختصر في أصول الدين**، (سبق ذكره)، ص ٢٠٨.

(٥٠) القاضي عبد الجبار: **شرح الأصول الخمسة**، ص ٢٠٣.

موضوعية باطنة في الأفعال تبرر أخلاقيتها، بحيث أن «الحكم على الفعل أنه حسن أو قبح إنما يرجع إلى وجوه عائدة إلى الفعل»[٥١]، وليس إلى مجرد (إضافة) من الخارج، تتبلور ـ طبقاً للأشاعرة ـ في أمر الله بالفعل أو نهيه عنه. ومن هنا فإن «الظلم قبيح لأنه ينطوي على ضرر لا نفع فيه»[٥٢]. أعني لأن ثمة صفة موضوعية باطنة فيه، وليس لمجرد نهي الله عنه. وإذن فإن موارد الشرع ـ أو الأمر والنهي ـ إنما هما «مخبران عما في الأفعال من أخلاقية باطنة، لا مثبتان لها»[٥٣]، أو أنهما «دلالتان على حال الفعلين لا أنهما يوجبان حسن أحدهما وقبح الآخر»[٥٤]؛ وأعني أنهما يصفان حال الفعل فقط، دون أن يضيفا اليه من الخارج أخلاقية، هي بالأحرى باطنة فيه.

وقد تأدى المعتزلة من كون الأخلاقية مباطنة للأفعال، لا مضافة إليها[٥٥] من الشرع، إلى «أن التحسين والتقبيح من مدارك العقول على الجملة»[٥٦]؛ وأعني أن في مقدور العقل مستقلاً إدراك (الأخلاقية) في الأفعال وبالتالي تأسيس نسق للأخلاق في حدود إنسانية خالصة. واللافت أن هذا النسق الأخلاقي قد تبلور ـ أساساً ـ على أن ثمة ضرباً من الوجود (الموضوعي) المستقل للأشياء في العالم من جهة، وعلى قدرة (العقل) على المعرفة مستقلاً ودون عون من جهة أخرى. وليس من شك في أن (الموضوعي) و (العقلي) هما إطارا الفاعلية الحقة للإنسان في العالم.

وأيضاً، يتبدى ما اتفق عليه المعتزلة من أن «أصول المعرفة، وشكر النعمة واجبة قبل ورود السمع»[٥٧]، عن أن ثمة امكانية لتأسيس نسق معرفي في إطار انساني. فالمعرفة ـ حسب المعتزلة ـ تدين بضرورتها لأي سلطة مفارقة، بل هذه الضرورة مستمدة

---

(٥١) المصدر السابق، ص ٢٠٣.

(٥٢) المصدر السابق، ص ٢٠٣.

(٥٣) المكلاتي: لباب العقول، ص ٣٠٢.

(٥٤) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٠٣.

(٥٥) ربما بدا للبعض أن إقرار المعتزلة بالتحسين والتقبيح من العقل يعني أن الأخلاقية (مضافة) إلى الفعل من العقل. والحق أن المعتزلة لم يقصدوا إلى ذلك. إذ الأمر ـ حينئذ ـ لن يعدو كونه إحلالاً للإضافة من (العقل) محل الإضافة الأشعرية من (الشرع). وفي الحالين تقوم الأخلاقية في (الإضافة) من الخارج، مما يتأدى إلى كون الفعل خاوياً بطبيعته، أعني مفتقراً ـ في ذاته ـ لأي صفة موضوعية تبرر اخلاقيته. وفي المقابل فإن تصور الأفعال في (المباطنة) يتكشف عن هذه الطبيعة الموضوعية للفعل. وقد كان ذلك قصد المعتزلة حقاً.

(٥٦) الجويني: الإرشاد، ص ٢٥٨.

(٥٧) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ ١، ص ٤٥.

من الطبيعة العاقلة للإنسان. إذ «العقل والفكر واجب»(٥٨). والمهم أن هذا الوجوب ليس من (الشرع)، بل إن «وجوبه عندهم عقلاً»(٥٩)، وإذن، فإن المعرفة تعد نشاطاً ضرورياً للإنسان من حيث هو كذلك؛ أعني من حيث أنه ذو عقل، وليست ـ كما اعتقد الأشاعرة ـ نشاطاً يدين بضرورته أو وجوبه إلى سلطة مفارقة.

واللافت أن النسق المعرفي المعتزلي يتكشف ـ عند تحليله أيديولوجياً ـ عن حضور (الإنساني) بقوة(٦٠) إذ يبدو أن هذا النسق المعرفي قد تبلور ـ خاصة ـ في مواجهة مذهب (التقليد)، أو ما يُعرف بمذهب (السلطة) authoritarianism في المعرفة. فإن صار البعض إلى أن «العمل (أو المعرفة) بالتقليد، كأصحاب الحديث وغيرهم (وربما كان المعني الشيعة)»(٦١)، فإن المعتزلة قد تأدوا إلى «إنكار التقليد، من حيث أن القول به يؤدي إلى جحد الضرورة»(٦٢)، وأعني أنه ينتهي إلى تقويض سلطة العقل، وهي سلطة لا بد منها، حتى للتقليد ذاته فيما يبدو. ذلك أنه لا بد من تبرير عقلي يستند إليه التقليد، وإلا فإن «تقليد الموحد لم صار أولى من تقليد الملحد، ومن يقول ان الله يُرى، لم صار تقليده أولى من تقليد من ينفي الرؤية؟»(٦٣). وإذن فإن (التقليد) يسقط هو ذاته، في غياب العقل تماماً. ذلك أن سلطة التقليد لا يمكن أن تكون هي المصدر النهائي للمعرفة، «ما دامت لا تنطوي في ذاتها ابداً على ما يشهد بوجوب التوقف عندها. وإذن فلا بد من أن يكون هناك معيار معين للإختيار بين المتنافسين. وهذا المعيار ينبغي أن يكون مقياساً معيناً خارجاً عن نطاق السلطات المتنافسة ذاتها»(٦٤)؛ وأعني ينبغي أن يكون معياراً عقلياً. والحق أن الإنكار المعتزلي للتقليد يرتبط جوهرياً بكونه، أعني التقليد، يمثل التنظير الأيديولوجي ـ على مستوى المعرفة ـ لغياب الفاعلية الإنسانية، ومن هنا فإن العقلانية المعتزلية المضمون تعد، ولا جدال، تنظيراً ايديولوجياً ـ على صعيد معرفي ـ لحضور الفاعلية الإنسانية في العالم.

(٥٨) القاضي عبد الجبار: **المختصر في أصول الدين**، ص ١٧٠.

(٥٩) الجويني: **الإرشاد**، ص ٨.

(٦٠) هنتر ميد: **الفلسفة أنواعها ومشكلاتها**، ترجمة فؤاد زكريا، (دار نهضة مصر) القاهرة ١٩٧٥، ط ٢، ص ١٧٨.

(٦١) القاضي عبد الجبار: **المختصر في أصول الدين**، ص ١٧٠.

(٦٢) القاضي عبد الجبار: **المغني**، جـ ١٢. النظر والمعارف، ص ١٢٣.

(٦٣) القاضي عبد الجبار: **المختصر في أصول الدين**، ص ١٧٠.

(٦٤) هنتر ميد: **الفلسفة، أنواعها ومشكلاتها**، ص ١٧٨.

والحق أن الضرورة العقلية للمعرفة عند المعتزلة لا تتكشف فقط عن تنظير ايديولوجي لحضور (الإنساني)، بل وأيضاً، عن تميز الانطولوجيا المعتزلية - عن نظيرتها الأشعرية - باستقلال نسبي عن التدخل الإلهي في صورته المباشرة على الأقل. فاللافت أن المعتزلة قد «استشرفوا إدراك وجود قوانين موضوعية في الطبيعة تجري وفقها الظاهرات الطبيعية كلها»[٦٥]. ومن هنا فإن (الطبيعة) - عند المعتزلة - قابلة للمعرفة دون عون خارجي وهكذا يتأدى المعتزلة من (إنسان) يتصف بقدرته على المعرفة (بذاته)، أعني دون عون خارجي، إلى (طبيعة) تقدم - بما تنطوي عليه من قوانين موضوعية - على الوجود بذاتها؛ أعني دون عون خارجي أيضاً. وهكذا على الدوام، يتكشف النسق المعتزلي عن البنية ذات الطابع الإحالي أو التعالقي المهيمنة عليه.

واللافت أن هذا الحضور للفاعلية الإنسانية، عند المعتزلة، قد تجاوز إطار التنظير في المعرفة والأخلاق إلى التجلي، بوضوح، في القضايا ذات الطابع الاجتماعي، كالأسعار والأرزاق مثلاً. فقد صار المعتزلة إلى «أن السعر من أفعال العباد»[٦٦]؛ أعني أنه يتحدد في ظل شروط من صنع الإنسان، في الأغلب. والحق أن القاضي عبد الجبار قد حاول، سيراً على معتزليته المهادنة، إضافة (السعر) إلى الإلهي والإنساني معاً، فصار إلى أنه «غير ممتنع أن يضاف (السعر) إليه (أي الإنسان) وإلى الله سبحانه»[٦٧]. ولكن يبقى أن (فاعلية الإنساني) هي العنصر الأهم في (التسعير)[٦٨]، وأما (الإلهي) فإنه يبقى له أنه أباح للإنسان ذلك[٦٩].

وأما فيما يتعلق بالأرزاق، فقد صار المعتزلة إلى ضرورة إثبات فاعلية للإنسان، حتى يتجنبوا ما سلم به أصحاب القول بأن «كل من أكل شيئاً أو شرب، فإنما تناول رزق

---

(٦٥) حسين مروة: النزعات المادية، جـ ١، ص ٧٨٢.

(٦٦) الجويني: الإرشاد، ص ٣٦٧.

(٦٧) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ ١١ (كتاب التكليف)، ٥٧.

(٦٨) فالحق أن ذلك فقط، هو ما يبرر تدخل الإمام أو القائم بالأمر في التسعير «إذا رأى أن ما يجري من التسعير أنشأه بعض الظلمة، أو يؤدي إلى فساد يعم الفقراء وغيرهم، فإن له إذا كان الحال هذه أن يجبر على ضرب من السعر لا يُتعدّى، ويكون وجه الصلاح فيه غير خفي». أنظر: المصدر السابق، ص ٥٧.

(٦٩) المصدر السابق، ص ٥٨.

نفسه، حلالاً كان أو حراماً»[٧٠]، من أن الله، إذن، «يطعم ويرزق عباده طعاماً ثم يكتبه عليهم حراماً، فيوجب عليهم ـ على قبول ما أعطاهم ـ العقاب، ويحرمهم ـ بأخذ ما صيَّر إليهم ـ الثواب، فقالوا ـ بذلك ـ بتجوير الرحمن ونسبوه إلى الظلم والعدوان»[٧١]. وهكذا صار المعتزلة إلى إثبات فاعلية للإنسان ـ في الأرزاق ـ، تجنباً لنسبة الجور والظلم إلى الله، وذلك من حيث يتأدى غياب هذه الفاعلية إلى كون (الحرام) ـ الموجب للعقاب ـ رزقاً من الله كالحلال، وهذا ما صار إليه الأشاعرة بالفعل. وقد تأدى إثبات هذه الفاعلية الإنسانية، في الأرزاق، إلى تجويز «أن يزيد الرزق بالطلب وينقص بالتواني»[٧٢]، في حين يتأدى تغييبها إلى «أن من الواجب الكف عن طلب الرزق على كل حال؛ لأنه فيه ترك التوكل والشك فيما وعد» [٧٣]. وفي حين يتأدى إثباتها ـ أيضاً ـ إلى أن الإنسان «قد يأكل رزق غيره إذا غصب شيئاً وأكله»[٧٤]، فإن تغييبها يتأدى ـ في المقابل ـ إلى أن «كل ما غصب غاصب أو أخذه من المال أخذاً غصباً، فهو من الله له بتقدير وعطاء ورزق»[٧٥]. وهكذا فإنه بينما بدا إثبات فاعلية للإنسان، في مجال الأرزاق، سبيلاً لإثبات عدالة (السماء)، وتحقيق عدالة (الأرض)، فإن تغييبها قد تأدى إلى التضحية بالعدالتين معاً. واللافت ـ على أي حال ـ هو الطابع الإحالي للعلاقة بين الإلهي والإنساني وهو الطابع المميز للبنية المهيمنة على النسق المعتزلي بأسره.

وإذا كانت البنية المعتزلية ذات الطابع التعالقي أو الإحالي، قد تأدت إلى ضرورة إثبات فاعلية للإنسان ـ وذلك من حيث يصعب تصور الإلهي (عادلاً) دون تصور الإنساني(فاعلاً)، فإنها تتأدى أيضاً إلى ضرورة إثبات فاعلية (الطبيعي) وموضوعيته، وذلك من حيث يصعب ـ كذلك ـ تصور الإلهي (حكيماً) دون تصور الطبيعي، إطاراً للفاعلية والنظام، أو الموضوعية. وإذن فإن «الاتجاه العام عند المعتزلة في مسألة علاقة الله

(٧٠) البغدادي: أصول الدين، ص ١٤٤.
(٧١) يحيى بن الحسين: الإحتجاج والرد، ص ١٧٠.
(٧٢) البغدادي: أصول الدين، ص ١٤٤.
(٧٣) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ ١١، ص ٤٤.
(٧٤) البغدادي: أصول الدين، ص ١٤٤.
(٧٥) يحيى بن الحسين: الرد والاحتجاج، ص ١٧٢.

بالإنسان له صداه أيضاً في مسألة علاقة الله بالمادة أو بالعالم»(٧٦)، على معنى أن تصور الإنساني (فاعلًا) قد أحال إلى تصور الطبيعي أيضاً (فاعلًا)، وكلاهما ـ في النهاية ـ يميل إلى تصور الإلهي (عادلاً وحكيماً).

والحق أن ثمة ما يؤكد على أن المعتزلة قد أثبتوا فاعلية للطبيعي، أو ـ على الأقل ـ «أباحوا بعض الحرية للأشياء»(٧٧). فقد صار معمر إلى «أن هيئات (أي الأعراض أو الكيفيات) الأجسام فعل للأجسام طباعاً»(٧٨)، وأعني «أنه لا يوصف القديم بأنه قادر إلا على الجواهر، وأما الأعراض (أو الهيئات) فلا يجوز أن يوصف بالقدرة عليها، وانه ما خلق حياة ولا موتاً ولا صحة ولا سقماً ولا قوة ولا عجزاً ولا لوناً ولا طعماً ولا ريحاً، وان ذلك أجمع فعل الجوهر»(٧٩)، «إما طبعاً (أي بطبائعها) كالنار التي تحدث الإحراق، والشمس التي تحدث الحرارة، والقمر الذي يحدث التلوين، وإما اختياراً كالحيوان يحدث الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق»(٨٠). ولقد صار معمر إلى حد «أن حدوث الجسم وفناءه عنده عرضان»(٨١)؛ أعني أنهما من فعل الجسم ذاته. وإذن فقد بدا أن ثمة ـ في علم الكلام ـ «تفسيراً لظواهر الطبيعة، من حيث كونها فعلاً للطبيعة، لا من حيث كونها صادرة عن الله»، وذلك على العكس ما قطع به البعض(٨٢). ولربما كان في إلحاح الشهرستاني ـ وهو بصدد التأريخ لأفكار المعتزلة ـ على أن «أكثر ميلهم أبداً إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين»(٨٣)، دلالة قصوى على ذلك؛ أعني على تأمل الطبيعة في إطار (الطبيعي) دون (الإلهي).

---

(٧٦) يحيى هويدي: دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ص ١٥٠.
(٧٧) المصدر السابق، ص ١٥٣.
(٧٨) الخياط: الإنتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، نشرة نيبرج (لجنة التأليف والترجمة والنشر)، القاهرة ١٩٢٥، ص ٥٣.
(٧٩) الأشعري: مقالات الإسلاميين، جـ ٢، ص ٢٠٤.
(٨٠) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ ١، ص ٦٦.
(٨١) المصدر السابق، ص ٦٦.
(٨٢) دي. بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٦٨، والحق أن دي. بور نفسه قد صار، قبلًا، إلى أن قدرة الله المطلقة تتقيد ـ طبقاً للمعتزلة ـ في نطاق الطبيعة بحكمته. أنظر: ص ٥٣.
(٨٣) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ ١، ص ٥٦، ٧٥.

واللافت أن الفاعلية في العالم الطبيعي تتحقق (طبعاً) لا (اختياراً) ـ كالحال في العالم الإنساني ـ ذلك «أن كل ما جاوز حد القدرة (الإنسانية) من الفعل فهو ـ على قول النَّظَّام ـ من فعل الله تعالى بإيجاب الخلقة؛ أي أن الله طبع الحجر طبعاً، وخلقه إذا دفعته اندفع، وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه طبعاً»[٨٤]. وإذن فإن ثمة ـ طبقاً للمعتزلة ـ «مقوماً ذاتياً باطنياً في الأجسام يجعلها تفعل من تلقاء ذاتها بموجب طبيعتها»[٨٥]؛ هو الطبع. ويعني الطبع أو الطبيعة أن ثمة «للأشياء أساساً للنمو والتنظيم والحركة في ذاتها»[٨٦]؛ وأعني أن ثمة قوانين موضوعية تنتظم نموها وحركتها. وهكذا فإن الطبيعة ـ طبقاً للمعتزلة ـ ليست (مواتاً) يفتقر إلى أدنى فاعلية، بل (نظاماً) يستمد فاعليته من قوانين موضوعية تحكم سيره. والحق أن هذه القوانين الموضوعية، في الطبيعة، ذات مصدر إلهي. إذ (الطبع) ـ أو القانون الذي ينتظم سير العمليات الطبيعية ـ «هو ـ عند النظام ـ من فعل الله بإيجاب الخلقة»، وعلى قول معمر، فإن الكيفيات أو الأعراض «فعل للأجسام طباعاً، على معنى أن الله هيأها بحيث تفعل هيئاتها ـ أعراضها ـ طباعاً»[٨٧]. وإذن فإن الأثر الإلهي في الطبيعة هو ـ طبقاً للمعتزلة ـ ما تنطوي عليه من (قوانين ثابتة)، وليس ما تظهره من (فاعلية مهيمنة)، على نحو مباشر كالحال عند الأشاعرة.

ويبدو أن هذا التصور المعتزلي للعالم الطبيعي في قبضة (قوانين منظمة)، لا هيمنة (قدرة مطلقة)، قد تأدى إلى تصور بعينه (للإلهي). ذلك أنه إذا كان الطبع ـ أو القانون الطبيعي ـ هو من (فعل الله) في الأشياء بإيجاب الخلقة، فإن المعتزلة؛ وأعني النَّظَّام خاصة، وقد صاروا إلى «أن الباري تعالى ليس موصوفاً بالإرادة على الحقيقة، سواء لأفعاله أو لأفعال عباده»[٨٨]. إذ الإرادة لا بد فيها من خاطرين يأمر أحدهما بالإقدام والآخر بالكف، وبالطبع فإن الفعل الإلهي لا يكون ـ طبقاً للمعتزلة ـ عرضة للخاطرين، بل يكون ـ بسبب من عدل الله وحكمته ـ على جهة واحدة، هي الأصلح، ومن هنا تنتفي الإرادة على هذا المعنى ولكن تبقى الإرادة على معنى العلم. ذلك أنه «إذا وصف الله بالإرادة

---

(٨٤) المصدر السابق، ص ٥٥.

(٨٥) أحمد محمود صبحي: **في علم الكلام**، جـ ١، ص ٢٤٢.

(٨٦) ر. كولنجوود: **فكرة الطبيعة**، (سبق ذكره)، ص ٩٦.

(٨٧) الخياط: **الإنتصار**، ص ٥٣.

(٨٨) الشهرستاني: **الملل والنحل**، جـ ١، ص ٥٥.

شرعاً (في أفعاله)، فالمراد بذلك خالقها ومنشئها على حسب ما علم»[٨٩]. وإذن فإن معنى كون الله مريداً لأفعاله ـ ومنها طبائع الأشياء وقوانينها أنها تكون على حسب ما علم، أو أنها، بالأحرى، علمه. وهكذا تكون قوانين الطبيعة ـ من حيث هي فعل الله ـ هي علم الله ذاته، أو أنها ـ على الأقل ـ تجلياً مباشراً له. ولعله يمكن التقدم بالتصور المعتزلي خطوة إلى الأمام؛ أعني إلى حدود التصور الإسبينوزي للقوانين الطبيعية بأنها ليست شيئاً إلاَّ علم الله ذاته[٩٠]. واللافت ـ على أي حال ـ أن الطابع الإحالي لبنية النسق المعتزلي يتجلى ـ بوضوح ـ من حيث أن تصوراً (للطبيعي) يحيل إلى (تصور) بعينه للإلهي.

وإذن فقد بدا أن ثمة (بنية) ذات خصائص محددة تنتظم كافة عناصر البحث المعتزلي في الإلهي والطبيعي والإنساني. لقد أمكن ـ رغم ما بين هذه المسائل من تباين ـ صياغتها في نسق شامل لا يجد أبداً أي تفسير بمعزل عن هذه البنية المعنية. ولقد تبدت هذه البنية عن طبيعة تعالقية أو إحالية؛ واعني أنها تتكشف عن ضرب من العلاقة التبادلية (recipracity) بين كل من الإلهي والطبيعي والإنساني، حتى لقد لاح صعوبة تصور أي منهما بعيداً عن الآخر. وهذه الصياغة المعتزلية للبنية تتكشف عن مضمون مستنير لنسق تمركزت لرؤيته للعالم في (الاستيعاب) دون (الاستبعاد). وبالرغم من الطابع النظري المحض لهذه البنية، إلا أنها ليست كياناً عقلياً مغلقاً يوجد على نحو ميتافيزيقي، بل إن البنية ـ بالأحرى ـ تتولد عن أصل اجتماعي فيما يقول جان بياجيه[٩١]. ولا جدال في أن صياغة نسق معتزلي تنتظمه (بنية) ذات طبيعة خاصة، يؤدي إلى أن يكون البحث في أي مسألة جزئية، عند المعتزلة، محكوماً بمجرد الكشف عن تجلي هذه البنية الخاصة في تلك المسألة الجزئية، وبالتالي سلب (الجزئية) عن تلك المسألة وإدماجها في نسق بنياني كلي تستمد منه المعقولية والتفسير. وهكذا تتحقق شروط العلم، حيث لا علم إلا بالكلي. ومن هنا فإن البحث في النبوة عند المعتزلة لن يتجاوز كونه محاولة لإدراك تجلي البنية المهيمنة على النسق بأسره فيها، وبالتالي سلب الجزئية عنها، وإدماجها في النسق الشامل، حيث المعقولية والتفسير.

---

(٨٩) المصدر السابق، ص ٥٥.

(٩٠) أسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة.

(٩١) فؤاد زكريا: الجذور الفلسفية للبنائية، (حوليات كلية الآداب ـ جامعة الكويت) ١٩٨٠، ص ٤٥.

النبوة. . . أو تجلي البنية[٩٢]:

إذا كانت المباحث المعتزلية، في الإلهي والطبيعي والإنساني، قد استوفت شرط (العلم) من حيث تكشفت، جميعاً، عن التعبير عن بنية محددة تنتظمها في نسق كلي واحد، فإن مبحث النبوة المعتزلي يستوفي، بدوره، شرط العلم، وذلك من حيث يعبر عن ذات البنية، وبالتالي يندمج في النسق الكلي. فإذ تتصف هذه البنية بطابع إحالي، فإن النبوة ـ طبقاً للمعتزلة ـ تعد (خطاباً إلهياً) يحيل إلى (شرطه الإنساني)؛ وأعني أنه لا يتعلق فقط بمطلق الإرادة الإلهية، بل أيضاً، بدواعي المصلحة الإنسانية. فالخطاب الإلهي يتعلل ـ على قول المعتزلة ـ «بالمصالح المختصة بالمبعوث إليهم»[٩٣]، وليس بمجرد مطلق الإرادة، وإلا كان أدخل في العبث. ومن هنا تتأتى ضرورة (الشرط الإنساني)، لا كمجرد إجلاء (للإنساني) فقط، بل، والأهم، نزعاً للعبث عن الفعل ـ أي الخطاب الإلهي ـ وإضافته إلى الحكمة. والحق أن ثمة دواع أخرى تبرر ضرورة (الشرط الإنساني) للخطاب الإلهي؛ إذ يستحيل منطقياً، مجرد تصور الخطاب ـ أي خطاب ـ مع غياب أحد طرفيه، وكذا فإن (الخطاب القرآني) يتكشف عن ظهور فعال لهذا الشرط في تركيبه وبنائه، وأخيراً فإنه يستحيل تفسير التطور في الخطاب الإلهي ـ أو ما يعرف أصولياً بالنسخ في الشرائع ـ بمعزل عن هذا الشرط الإنساني، وإلا فإنه ابتداء، لا شك. وإذن فإن ضرورة (الشرط الإنساني)، في الخطاب الإلهي، لا تتغيا إبراز (فاعلية الإنساني) فقط، بل ـ والأهم ـ تأكيد (حكمة الإلهي) ومنطقية فعله أو خطابه. وعلى أي حال فإن النبوة المعتزلية، على العموم، تستوفي شرط (العلم)، وذلك من حيث تتكشف، لأول وهلة، عن البنية ذات الطابع الإحالي المهيمنة على النسق بأسره. والحق أن تحليل كافة عناصر البحث النبوي المعتزلي ينبثق عن شمول هذه البنية لها.

---

(٩٢) أظهر الفصل السابق أنه يستحيل رصد بنية النسق الأشعري بأسره، وتجلي هذه البنية في النبوة كذلك، بمعزل عن الحوار مع المعتزلة. وهكذا بدا الفصل بناءاً صريحاً للنسق الأشعري، وبناءاً ضمنياً لنسق المعتزلة. والحق أن خشية التكرار هي ما ستدفع إلى الإيجاز الذي لن يبدو كذلك إلا لمن يقف أمام هذا الفصل دون ما سبقه.

(٩٣) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ ١٥، ص ٢٠١.

(أ) ـ تعريف النبوة:

سبقت الإشارة إلى أن في لفظ (النبي)، من حيث الاشتقاق، إحتمالان: الأول إلى (النبأ) أو الخبر، والثاني إلى (النباوة) أو الرفعة. واللافت حقاً، أنه بينما يتكشف أحدهما عن (حضور إلهي) غلاّب، فإن الآخر يتكشف عن (حضور إنساني) فعّال؛ وأعني أنه بينما يكون لفظ (النبي) مشتقاً، في أحدهما، من كونه متلقي النبأ الإلهي وناقله، فإنه يكون مشتقاً، في الآخر، من كونه «ينبو ويسمو بفعله وملكته». وهكذا، بينما يكون (الفعل الإلهي) ـ أو نباءه ـ هو مصدر الاشتقاق في الأول، فإن (الجهد الإنساني) ـ أو نباوته ورفعته ـ هي مصدر الاشتقاق في الثاني. وبالرغم من احتفاظ المعتزلة ـ وأعني القاضي عبد الجبار ـ بالاحتمالين معاً، إلا أن أكثر ميلهم كان إلى تقرير الاشتقاق المعبر عن الحضور الإنساني الفعال؛ وذلك من حيث يتسق ـ أولاً ـ مع تبنيهم تعريفاً اصطلاحياً بعينه للنبوة، ومن حيث أن كليهما ـ ثانياً ـ يتفقان ومجمل تصوراتهم العقائدية.

فقد صار المعتزلة إلى أن لفظة (النبي) «مأخوذة من النبوة أو النباوة»[٩٤]، وهي «الارتفاع عن الأرض»[٩٥]، ومن هنا فإن لفظة النبي «تفيد الرفعة»[٩٦] من جهة اللغة، وليس ثمة ـ من هذا الوجه اللغوي ـ (حظراً)[٩٧] ـ كالذي أشار إليه(ستيفن أولمان) ـ على استخدامها في هذا المعنى على العموم، حيث «لا يقع فيها تخصص من هذا الوجه؛ لأنها تستعمل في كل رفعة»[٩٨]. ولكن (الحظر) قد أضيف إليها حقاً، من الوجه الديني؛ حيث «صارت في الشريعة والتعارف مستعملة في رفعة مخصوصة»[٩٩]، واللافت في التحليل اللغوي المعتزلي أنه قد ارتد باللفظة (النبي) إلى بنيتها الإنسانية الخالصة، وذلك قبل أن تتلبسها دلالات دينية أو إلهية خاصة. ويبدو أن هذا التحليل اللغوي يجد تفسيره

(٩٤) المصدر السابق، ص ١٤.
(٩٥) الرازي: **مختار الصحاح**، ص ٦٤٤.
(٩٦) القاضي عبد الجبار: **المغني**، جـ ١٥، ص ١٤.
(٩٧) أنظر الفصل الأول من (الباب الأول)، وانظر أيضاً: ستيفن أولمان: دور الكلمة في اللغة، (سبق ذكره) ص ١٧٤ ـ ١٧٧.
(٩٨) القاضي عبد الجبار: **المغني**، جـ ١٥، ص ١٤.
(٩٩) المصدر السابق، جـ ١٥، ص ١٤.

في القصد المعتزلي، تصور النبوة ـ إصطلاحاً ـ تقوم، أولاً، في (الجهد الإنساني)، ثم في (الفعل الإلهي).

فقد صار المعتزلة إلى أن النبوة، في الاصطلاح، تكون (رفعة وارتقاء)، لا (هبة واصطفاء) كما بدا للأشاعرة. ذلك أنه في حين تقوم النبوة ـ طبقاً للأشاعرة ـ في مجرد (القول)؛ أعني «قول الله تعالى لمن يصطفيه: «أنت رسولي»[100]، فإنها تقوم ـ طبقاً للمعتزلة ـ في (صفة الفعل)؛ أعني أنها «تؤول إلى صفات الأفعال»[101]. إذ النبوة «جزاء على عمل»[102]؛ وأعني أنها (رفعة مخصوصة) يستحقها (النبي)، لا على سبيل الابتداء الإلهي المطلق غير المبرر، بل «إذا قبل الرسالة، وتكفل بأدائها والصبر على عوارضها، استحق هذه المنزلة»[103]، وإذن فإن النبوة ـ طبقاً للمعتزلة ـ تعد استحقاقاً على (فعل) من الإنسان، وليست ابتداء (بقول) من الله. حقاً لقد صار من المتآخرين؛ وأعني الجبائي خاصة، إلى نحو «أن تكون النبوة ابتداء»[104]، ولكنه يبقى أن مجمل النسق المعتزلي لن يحتمل ابتداءً مطلقاً، بل مبرراً. اللافت، على أي حال، أن (اللغوي) يحيل إلى (الاصطلاحي)[105] في النبوة، وأن (الجهد الإنساني) يحيل إلى (الإصطفاء الإلهي). وهذا ما يؤكد على هيمنة (البنية)، التي تتسم بطابع إحالي أصلاً.

(ب) ـ وجوب النبوة أو ضرورتها:

صار المعتزلة «إلى أن ما «يصدر عن الله هو فعل واحد ـ فعل ما هو أصلح»[106].

---

(١٠٠) الجويني: الإرشاد، ص ٣٥٥.
(١٠١) المصدر السابق، ص ٣٥٥.
(١٠٢) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ١٥، ص ١٦.
(١٠٣) المصدر السابق، جـ١٥، ص ١٦.
(١٠٤) الأشعري: مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص ١٢٢.
(١٠٥) أعني أن ردها ـ في اللغة ـ إلى (النباوة) يحيل إلى كونها ـ في الاصطلاح ـ (رفعة مخصوصة وارتقاء). وهكذا كما أن الرد الأشعري لها ـ لغة ـ إلى (النبأ) يحيل إلى كونها ـ اصطلاحاً ـ (هبة واصطفاء) ولكن بينما يقصد المعتزلة إجلاء الإنساني، كان قصد الأشاعرة إطلاق الإلهي.
(١٠٦) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، جـ١، ص ٤٦٤.

وإذن فالفعل الصادر من الله ليس ـ كما بدا للأشاعرة[١٠٧] ـ مختصاً بضروب من (الجواز) لا يتميز بعضها من بعض، بل انه، بالأحرى، مختص بضرب من (الوجوب) أو الضرورة مستمد من كونه (الأصلح). وهكذا (الأصلح) هو شرط (الواجب)، حتى لقد «صار الواجب في حكم الضد للقبح»[١٠٨] ـ لا للممكن أو الجائز ـ عند المعتزلة. واللافت أن (الأصلح) هنا، هو (الأصلح) للعباد[١٠٩]؛ إذ (الأصلح) «إنما يجب من حيث أدى إلى غرض محمود»[١١٠]، وهذا الغرض يستحيل عوده إلى الله، لأن (النقص) «إنما يلزم لو كان الغرض عائداً إليه»[١١١]. ومن هنا فإن «عوده ـ أي الغرض ـ إنما هو إلى المخلوق»[١١٢]. وعلى هذا فإن الوجوب في الفعل الإلهي، ذو أصل إنساني، وذلك من حيث يرتبط (بالأصلح). والحق أن الوجوب هنا، إنما هو وجوب حكمة، لا وجوب قهر واضطرار. إذ يتغيا التحليل المعتزلي للفعل الإلهي ـ على الوجوب ـ (إبراز الحكمة)، لا (إطلاق القدرة)، كالحال في التحليل الأشعري للفعل الإلهي، على الجواز. وهكذا فإنه بينما صار الأشاعرة إلى أن «المصحح للمقدورية هو الجواز، ولو رفضناه لبقي إما الوجوب أو الامتناع، وهما يمنعان من المقدورية»[١١٣]، فإن بإمكان المعتزلة الصير إلى أن «المصحح للحكمة هو الوجوب، ولو رفضناه لبقي إما الجواز أو الامتناع. وهما يمنعان من الحكمة». وإذن فتأكيد الحكمة هو ما يبرر أن ما يصدر عن الله فعل واحد.. هو (الأصلح) أو الواجب.

فالحق أن التصور المعتزلي للواجب في حكم (الضد) للقبيح، يمكن أن يتأدى إلى أن (الجواز) ـ وهو ما يضاد الوجوب منطقياً ـ يرادف القبيح، وبالفعل فإن الجواز، من حيث

---

(١٠٧) الغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص ٥٢.

(١٠٨) القاضي عبد الجبار: **المغني**، جـ ١٤ (كتاب الأصلح)، ص ٧.

(١٠٩) والمؤكد أنه الأصلح للإلهي كذلك؛ وذلك من حيث يبدو عادلاً وحكيماً، لا ظالماً وعابثاً. وهكذا الإلهي والإنساني تجمعهما أبداً ـ حسب المعتزلة ـ هوية عينية واحدة، بحيث لا يتعين الإلهي وحده ـ بمعزل عن الإنساني ـ كرؤية صورية مطلقة ومجردة، كالحال عند الأشاعرة.

(١١٠) المصدر السابق، جـ١٤، ص ٤٥.

(١١١) الآمدي: **غاية المرام في علم الكلام**، ص ٢٣٠.

(١١٢) المصدر السابق، ص ٢٣٠.

(١١٣) الرازي: **معالم أصول الدين**، ص ٥٢.

يستبعد أي تبرير عليّ أو غائي للفعل الإلهي، يؤدي إلى إبطال حكمة الله وبيان عبثه. وذلك لأنه «لو لم يكن فعل واجب الوجود لغرض مقصود ـ مع أن الدليل قد دل على كونه حكيماً في أفعاله، غير عابث في إبداعه ـ لكان عابثاً، والعبث قبيح، والقبيح لا يصدر من الحكيم المطلق والخير المحض»[114]. وهكذا فإن انتفاء الغرض أو الداعي (الموجب) للفعل يتأدى ـ طبقاً للمعتزلة ـ إلى العبث وإبطال الحكمة. ومن هنا فقد صاروا إلى أنه لا بد من غرض أو داعي لحدوث الفعل بحيث «له يفعل الفاعل أفعاله»[115]. وأما إذا صار البعض إلى أن «الأكثر في استعمالهم ـ أي الداعي والغرض الموجبان للفعل ـ هو في المنافع والمضار، ولذلك يقل ـ أو يستحيل بالأحرى ـ استعمال هذه اللفظة في الله سبحانه، لما استحالت عليه المنافع والمضار»[116]، فإن المعتزلة قد أدركوا أنه «لا يمنع كل ذلك من أن يستعمل ـ الداعي والغرض ـ على طريقة الاصطلاح، في كل ما له يفعل الفعل، حتى يطلق ذلك فيه تعالى، ما لم يُوهِم ما لا يجوز عليه، فإذا اقترن به الإيهام وجب البيان والتفسير»[117]، ولقد سبق بيان أن (النقص) هو ما يمكن توهمه من ذلك، مما لا يجوز عليه، حيث «الفاعل بغرض مُستكمل بالغرض»[118]، وأما البيان والتفسير النافي للإيهام، فهو ـ على قول المعتزلة ـ أن الداعي والغرض غير عائدين عليه، حتى لا يلزمه النقص، بل عودهما إنما هو إلى المخلوق. وإذن فإن الفعل الإلهي، عند المعتزلة، لا يتسم ـ كنظيره الأشعري ـ بالإطلاق، واللاتحدد، بل إنه ـ بالأحرى ـ يتحدد ويتخصص بالوضع الإنساني؛ وأعني أنه لا يجد تبريراً في ذات الله، حيث مطلق القدرة والإرادة، بل في ذات الإنسان، حيث دواعي الحاجة. واللافت أن تصوره هكذا؛ أي مبرراً بالإنساني، قد ارتبط ـ جوهرياً ـ بإثبات الحكمة للإلهي. وهكذا فإنه بينما ارتبط التحليل الأشعري للأفعال على الجواز برؤية للعالم بدءاً من الإلهي فقط، فإن التحليل المعتزلي للأفعال على الوجوب يرتبط ـ في المقابل ـ برؤية للعالم بدءاً من الإلهي يحيل إلى الإنساني والعكس.

(114) الآمدي: غاية المرام في علم الكلام، ص ٢٣٠.
(115) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ ١٤، ص ٤٤.
(116) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ ١٤، ص ٤٤.
(117) المصدر السابق، جـ ١٤، ص ٤٤.
(118) الطوسي: تلخيص المحصل (بذيل كتاب المحصل للرازي)، (سبق ذكره)، ص ٢٠٥.

وإذا كان ربط النبوة ـ أشعرياً ـ بمطلق القدرة والإرادة قد تأدى إلى أنها «ليست واجبة أن تكون ولا ممتنعة أن تكون، بل الكون وأن لا كون بالنسبة إلى ذاتها وإلى مرجحها سيان»[119]، أو أنها «ممكن يستوي طرفاه»[120]، فإن ربطها ـ معتزلياً ـ بمصلحة العباد قد تأدى إلى «القول بوجوبها عقلاً»[121]. ذلك «أنه قد تقرر في عقل كل عاقل وجوب دفع الضرر عن النفس، وثبت أيضاً أن ما يدعو إلى الواجب ويصرف عن القبيح، فإنه واجب لا محالة؛ إذا صح هذا، وكنا نجوِّز أن يكون في الأفعال ما إذا فعلناه كنا عند ذلك أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب المقبحات، وفيها ما إذا فعلناه كنا بالعكس من ذلك، ولم يكن في قوة العقل ما يُعرف به ذلك ويفصل بين ما هو مصلحة ولطف وبين ما لا يكون كذلك، فلا بد من أن يُعرفنا الله تعالى حال هذه الأفعال كي لا يكون عائداً بالنقص على غرضه بالتكليف. وإذا كان لا يمكن تعريفنا ذلك إلا بأن يبعث إلينا رسولاً مؤيداً بعلم معجز دال على صدقه، فلا بد من أن يفعل ذلك، ولا يجوز له الإخلال به»[122]. وإذن فإن النبوة ـ طبقاً للمعتزلة ـ واجبة على الله، وكسائر الواجبات فإن وجوبها من العقل. وأما أنها واجبة على الله، فمن حيث أنها حسنة؛ إذ (الواجب)، عند المعتزلة، هو الحسن أو (الأصلح). ومن هنا فإن (الوجوب)، في النبوة، مشروط (بالحسن). إذ النبوة «متى حسنت وجبت، على معنى أنها متى لم تجب (أو لم تحسن) قُبحت لا محالة»[123]. وإذن فإن وجوب النبوة يتأتى من كونها تنطوي على ما تتقوم به ذاتياً؛ أعني حسنها. إذ النبوة من حيث هي كذلك؛ أي من حيث لا تنطوي على مقوّم ذاتي من حسن أو قبح، لا تخرج فقط عن حد الوجوب أو الامتناع، بل ـ والأهم ـ أنها تجاوز التصور تماماً. إذ تغدو كذلك النوع من الفعل الذي لا يكون حسناً ولا قبيحاً، «وهذا الوجه (من الفعل) مما لا يصح وقوعه في أفعال الله سبحانه، لأنه عالم لنفسه، فلا يصح وقوع شيء منه من غير أن يعلمه. فلا بد من كون فعله حسناً أو قبيحاً»[124]. وإذ يستحيل القبح، لا في

(١١٩) الآمدي: غاية المرام في علم الكلام، ص ٣١٨.
(١٢٠) التفتازاني: شرح العقائد النسفية، ص ١٦٤.
(١٢١) الآمدي: غاية المرام في علم الكلام، ص ١١٨.
(١٢٢) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٥٦٤.
(١٢٣) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٥٦٤.
(١٢٤) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ ٦، ق ١ (كتاب التعديل والتجوير)، ص ١٣.

النبوة فقط، بل في سائر أفعاله، فإن النبوة فعل لا شك في حسنه، وبالتالي لا شك في وجوبه. وأما أن وجوب النبوة من العقل، فمن حيث أنها من مقتضيات (العدل)، «ووجه اتصاله ـ أي النبوة ـ (بالعدل)، هو أنه كلام في أنه سبحانه وتعالى إذا علم أن صلاحنا يتعلق بهذه الشرعيات، فلا بد من أن يعرفناها لكي لا يكون مخلاً بما هو واجب عليه. ومن العدل أن لا يخل بما هو واجب عليه»[125]. ومعلوم أن (العدل) هو أحد «الأصول الخمسة (التي) لا يسع أحداً من المكلفين ابداً جهلها، بل تجب عليهم معرفتها»[126]، ولقد صار العَلّاف، في تأكيد وجوب معرفتها عقلاً، «إلى أنه يلزم الطفل أن يبدأ بمعرفته نفسه، ثم يلزمه بعد ذلك أن يأتي بجميع معارف (التوحيد) و(العدل) بلا فصل»[127]. وإذن فإن الوجوب العقلي للنبوة يتأتى من كونها تتقدم على (العدل)، وهو أصل عقلي، أعني أن المعرفة به من ضرورات العقول.

واللافت أن الضرورة أو الوجوب في النبوة ذات أصل (إنساني)، لا (إلهي). إذ (الوجوب) مشروط (بالحسن)، والحسن يتعلق بالعباد؛ وأعني أن الغرض في النبوة والقصد، عائدان إلى (العبد)، لا إلى (الرب). ومع ذلك فإنه يمكن المصير ـ أو هكذا يبدو ـ إلى أنه لا وجه في النبوة لمصلحة العبد على مقتضى النسق المعتزلي. ذلك أن تصور المعتزلة للفعل البشري، على العموم، ينطوي في ذاته على ما يتقوم به ذاتياً من حسن أو قبح، ثم الإقرار بقدرة العقل البشري على إدراك ما ينطوي عليه الفعل (ذاتياً) من حسن أو قبح، يمكن أن يؤدي إلى أن في العقول غنية عن النبوة، وذلك من حيث تتحقق المصلحة بها فقط. ومن المفارقات أن المعتزلة قد صاروا إلى إيجاب النبوة بدءاً من هذا التصور ذاته؛ أعني من تصور الفعل ينطوي على ما يتقوم به (ذاتياً)، ومن تصور العقل قادراً على إدراكه. فقد تكشّف التحليل المعتزلي للأفعال عن أن ثمة من الأفعال ما لا مدخل للعقل في معرفته، وهي (الألطاف). واللطف «هو كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح، أو ما يكون عنده أقرب إلى إما إلى اختيار الحسن أو إلى ترك

(125) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٥٦٣.
(126) القاسم الرسي: الأصول الخمسة (ضمن رسائل العدل والتوحيد)، جـ١، ص١٤٢.
(127) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، جـ١، ص٢٠٦.

القبيح»[128]. وحيث «أنه ثبت أن من دعا إلى الواجب،واختاره المكلف عنده، ولولاه كان لا يختار، وجب كوجوبه، وما يُختار عند القبيح على وجه لولاه كان لا يُختار (القبيح)، قُبح. (وإذ) ليس للعقل مدخل في معرفة الأفعال التي هذه صفتها[129]، لأنه إنما يُعرف بالعقل وجوب رد الوديعة، والإنصاف، وشكر النعمة، وقبح الظلم والكذب، والأمر بالقبيح، وغيرهما، وحسن الإحسان، والتفضل وغيره، فاما أن يُعرف به أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، وأن شرب الخمر يورث العداوة والبغضاء (فمحال)، فلا بد إذن أن يبعث الله تعالى من يعرّفنا هذه الأمور إذا لم يكن هناك ما يقوم مقامه، فحسن لذلك بعثة الأنبياء»[130]. وقد يصير البعض إلى أنه لا وجه للمصلحة في هذه الأمور التي يبعث الله من يُعرفنا إياها، أو أن وجه المصلحة فيها متقرر بالسمع لا بالعقل. ويأتي الرد المعتزلي بأن «الدليل العقلي، كما يدل على وجوب شكر المنعم، فكذلك يدل على وجوب العبادة للمنعم الأعظم، الذي اخترع وأحيا وعرض الدين والدنيا. . ولكنه (أي الدليل العقلي) لا يدل على أعيان الأفعال التي بها يُعبد، وعلى شروطها، وأوقاتها، وأماكنها؛ لأنها (العقول) لو دلت على ذلك، لكان ذلك كدلالتها على سائر الواجبات العقلية، التي عند وجود سببها لا تختلف أحوال المكلفين فيه. فكان يجب أن تكون هذه أحوال هذه الأفعال (لو كان العقل يدل عليها)، وكيف يدل العقل على أن الصلاة لا تكون عبادة، ومع الطهارة تكون عبادة، وحال الخضوع فيها وبها لا يتغير؛ وأن صوم يوم النحر لا يكون عبادة، وقبله يكون عبادة. . . وذلك يبين أنه لا مجال للعقليات فيه على وجه من الوجوه»[131]؛ أعني في أعيان الأفعال التي بها يُعبد وشروطها. وإذن فإن وجه المصلحة في الأمور التي يبعث الله من يُعرفنا بها، يتأتى ـ طبقاً للمعتزلة ـ من أنها تدل العبد على أعيان وشروط الأفعال

---

(١٢٨) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ١٣، ق ١ (كتاب اللطف)، ص ٩.

(١٢٩) ذلك «أن ما يدل عليه العقل، هو ما فيه استدلال عقلي معلوم. فاما ما ليس هذا حاله، فلا دليل في العقل عليه. والعلم أن هذه الأفعال ألطاف ومصالح يجري مجرى العلم بالغيب، وما سيقع من المكلف وما لا يقع، وما يقوي دواعيه، وما لا يقوي، فلذلك لا يتأتى فيه الدليل العقلي». أنظر: القاضي عبد الجبار: المغني، جـ ١٥، ص ٢٦.

(١٣٠) القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين (ضمن رسائل العدل والتوحيد)، جـ ١، ص ٢٣٥.

(١٣١) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ ١٥، ص ٢٧ ـ ٢٨.

التي يؤدي بها ما أوجبه العقل عليه من وجوب الشكر والعبادة للمنعم. واللافت، على أي حال، أن مبرر (السمع) يبدو قائماً في (العقل).

وإذا كان وجوب النبوة قد تأسس، أولاً، على أن ثمة من الأفعال ما لا مدخل للعقل في معرفة صفته، فإن ثمة من الأفعال «ما له صفة في العقول قد يقترن بها الوجوب (أو الحسن) على وجه، والقبح على وجه»[132]؛ وأعني أن الفعل الواحد قد يكون حسناً من جهة وقبيحاً من جهة أخرى. وإذا كان (كانط) لم يجد في مذهبه الأخلاقي العقلي الصارم، مكاناً لمثل هذه الأفعال، فصار (الواجب)، عنده، غير مشروط مطلقاً، فإن المعتزلة قد صاروا إلى «أن السمع يكشف ـ فيما يتعلق بهذا النوع من الأفعال ـ عن الوجه الذي يجب (أو يحسن) عليه»[133]، أو (يقبح) عليه، أو يكشف «عما يقارنه مما يقتضي حسنه أو وجوبه أو قبحه»[134]. وإذن فإن وجوب النبوة، هنا، مستمد من بيان وجوه الحسن والقبح، في نوع من الأفعال يقترنان فيه. والحق أنه لا خفاء، هنا، في وجه المصلحة.

ثمة إذن، عند المعتزلة، ضرب من الاحتياج الإنساني للنبوة. ولكنه ليس احتياجاً ـ كالذي عند الأشاعرة ـ يتكشف عن غياب (الإنساني) وسلبيته، بل إنه ـ بالأحرى ـ يتكشف عن حضوره وفاعليته. فإن مجرد كون النبوة تتقوم من (الاحتياج الإنساني)، يتكشف ـ منطقياً ـ عن حضوره الفعال في بنائها لا شك، وأما كونها تتقوم من مطلق الإرادة، فإنه لا يتكشف ـ في المقابل ـ إلا عن تغييب الإنساني، حتى ولو كان (الحاجة). وإذن فإنها (الحاجة)، بوصفها نتاجاً (للفاعلية)؛ أعني من حيث هي نتاج لتحليل طبيعة الفعل البشري، أو تصور الإنسان (فاعلاً)، وليست الحاجة بوصفها شكلاً من أشكال (السلبية)؛ أعني من حيث هي مجرد نتاج لتصور الإلهي منفرداً بالقدرة والفعل، على نحو مطلق، ودون أدنى تعلق إنساني، هي ما تتقوم به النبوة ـ طبقاً للمعتزلة ـ. ومن هنا وجه المصلحة فيها، وبالتالي حسنها ووجوبها.

واللافت أن الوجوب المعتزلي للنبوة، لم يتبلور البتة بـدءاً من غياب العقـل

(١٣٢) المصدر السابق، جـ١٥، ص ١١٨.
(١٣٣) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ ١٥، ص١١٨.
(١٣٤) المصدر السابق، جـ ١٥، ص ١١٩.

وانسحابه، بل ـ بالأحرى ـ من حضوره وإيجابه. ومن هنا فإنه إذا كان إمكان النبوة لا يتكشف ـ طبقاً للأشاعرة ـ إلا عن عجز العقل ويأسه ـ وهو (عجز) ينطوي عليه العقل بما هو كذلك؛ وأعني أن عجزاً (ذاتياً) يقوم على نحو مطلق غير مشروط بوضعية العقل التاريخية ـ، فإن الوجوب المعتزلي يتكشف، في المقابل، عن قدرة العقل وفعله ـ وهي (قدرة) ـ تماماً كالعجز الأشعري ـ ينطوي عليها العقل بما هو كذلك؛ وأعني أنها قدرة (ذاتية) يتقوم بها العقل (ذاتياً) ولكنها ـ عكس العجز ـ لا تقوم على نحو مطلق غير مشروط بوضعية العقل التاريخية، بل إن ثمة ما يطرأ (تاريخياً) لا (ذاتياً) من الغياب على هذه القدرة، ومن هنا تأتي النبوة «بتفصيل الجملة المستقرة في العقل»[135]، أو ـ بالأحرى ـ إجلاء قدرته المضمرة، بسبب من التاريخ، لا من ذاته، على المعرفة، وإذن فالنبوة ـ طبقاً للمعتزلة ـ تقوم في حضور العقل وإيجابه لا في غيابه وانسحابه. ولا شك في كون ذلك يرتبط بجوهر الرؤ ية المعتزلية للنبوة، ضمن حدود إنسانية، لا في إطار المطلقات الإلهية.

وإذا كان غياب العقل يقدح ـ طبقاً للمعتزلة ـ في النبوة، وذلك من حيث يستحيل تصورها ـ أصلاً ـ إلا على قانون العقل، إذ هي بمعزل عن قانون العقل تبدو غير منطوية في ذاتها على ما يبرر حسنها (أو وجوبها)، فإن غياب النبوة أيضاً يقدح ـ طبقاً للمعتزلة ـ في العقل، ولكن ذلك لا يكون من النظر إلى النبوة من حيث هي كذلك؛ أعني بوصفها خطاباً إلهياً مطلقاً، دون أدنى تعلق (إنساني، بل من النظر إليها من حيث هي إجلاء لقدرة (العقل) المضمرة ـ بسبب من التاريخ لا غيره ـ على بناء العالم وفق نظامه. وهكذا صار المعتزلة إلى «أن ما تأتي به الرسل لا يكون إلا تفصيل ما تقرر جملته في العقل»[136]، إذ «العقل لا يستوفي جميع العلوم؛ لأنها لا تنحصر؛ وإنما يتقرر فيها (العقول) العلم بالجمل والأصول، ثم يستبد العلم (وقد يكون السمع) بتفصيل ذلك، وبالفروع من جهة الأدلة؛ ولا يكون أحدهما مخالفاً للآخر، لأن ذلك لو وجب لوجب ألا يكون العقل، فيما نعلم فيه تفصيله، إلا متناقضاً؛ وفي ذلك قلب نفس العقل. وإنما يروم القوم أن يقدحوا في غير العقل طلباً لسلامة العقل. فإذا أداهم قولهم إلى القدح فيه (أي العقل)، فقد بلغ

---

(١٣٥) القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين (ضمن رسائل العدل والتوحيد)، جـ ١، ص ٢٣٦.

(١٣٦) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٥٦٥.

فساد ما قالوه النهاية»[١٣٧]. وإذن فإن القدح في (السمع) من حيث هو العلم بالجمل والأصول المتقررة في العقل؛ أو من حيث هو المجلي لقدرة العقل على بناء العالم وفق نظامه، يؤدي إلى القدح في (العقل) ذاته، وذلك من حيث يتكشف عن تناقضه. وإذن فإنه ليس القدح في (العقل) فقط ـ وهذا ما صار إليه الأشاعرة ـ يتأدى إلى القدح في (النبوة)، بل وكذلك القدح في (النبوة) ـ وهذا ما صار إليه البراهمة ـ يتأدى إلى القدح في (العقل). وهكذا يتكشف التحليل المعتزلي للعلاقة بين العقل والنبوة عن تصورهما على نحو جدلي (Dialectic)، تنهار معه النظرة الصورية ـ عند كل من الأشاعرة والبراهمة ـ لكون أحدهما يستبعد الآخر وينفيه، لتفسح الطريق لنظرة جدلية ديالكتيكية، يكتسب فيها كل منهما ضرورته من (ضرورة) الآخر، لا من (نفيه).

ولعله قد يُصار إلى هامشية (النبوي) وثانويته على مقتضى النسق المعتزلي، إذ (العقل)، عند المعتزلة، يطغى على الكثير مما هو ـ عند غيرهم، والأشاعرة خاصة ـ (للنبوة). ففي حين يصير الأشاعرة إلى أنه «لا سبيل من ناحية العقل إلى إيجاب شيء، ولا إلى حظره، ولا إلى إباحته»[١٣٨]، وأن كل ذلك ـ هو قوام الأخلاق ـ من فعل النبوة، وكذا فإن «الناس محتاجون ـ في كل ما يخص الدنيا ـ من تمييز الأغذية عن الأدوية والسموم القاتلة إلى سمع وتوقيف، وان الواجب أيضاً أن يكون العلم أصل (الطب) موقّفاً عليه ومأخوذاً من جهة الرسل عليهم السلام»[١٣٩]، فإن المعتزلة قد صاروا إلى أن التحسين والتقبيح ـ وهو قوام الأخلاق ـ يكون من العقل، وكذلك فإنه «وجب أن يرجع العاقل، مع كمال عقله، في طلب مصالح دنياه، إلى أن يعرف بالتجارب حال السموم القاتلة، والأدوية النافعة، والأغذية التي بها يقوم البدن، ومفارقتها لغيرها، ولا يتم كل ذلك إلا بما يحل محل الأخبار، لأن التجارب تضمن ذلك وتقتضيه»[١٤٠]. ومن هنا فإن النبوة، عند المعتزلة، لا تتعلق ـ فيما تراءى للأشاعرة ـ إلا «بالعلم بوجوب بعض الواجبات، وحسن بعض المحسنات، وقبح بعض المقبحات. . (وذلك)كوجوب الصلوات

---

(١٣٧) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ١٥، ص ١١١ ـ ١١٢.
(١٣٨) الباقلاني: التمهيد، ص ١٢١.
(١٣٩) المصدر السابق، ص ١٢٩.
(١٤٠) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ١٥، ص ٤٦.

وتقديرها، والزكوات، ونصابها، وحسن إيجاب الدية على العاقلة، وتقبيل الحجر، والسعي بين الصفا والمروة، وقبح شرب الخمر، والوطء بغير عقد ولا ملك يمين، وقبح ترك الصلوات وما جرى مجرى ذلك، مما لا سبيل إلى العلم بوجوبه وقبحه وحسنه من ناحية العقل»[١٤١]. وإذن فإن العقل المعتزلي مما يستقل (بمصالح الدنيا)، وأما النبوة فإنها تدل على (مصالح الدين)، أو«تدل على أعيان الأفعال التي بها يُعبد، وعلى شروطها، وأوقاتها وأماكنها»[١٤٢]. ومع أنه لا شك في حقيقة ذلك، إلا أنه لا يدل البتة على ما ارتآه الأشاعرة من هامشية النبوة وثانويتها على مقتضى النسق المعتزلي. إذ النبوة، في النسق المعتزلي، تكتسب دلالتها القصوى من أن (الدين) - وهي مصدره - يمثل سنداً وضمانة (للدنيوي). فقد صار المعتزلة - وكذا الفلاسفة - إلى أن «كل واحد من الناس قلما يستقل بنفسه وفكرته، وحوله وقوته، في تحصيل أغراضه الدنياوية، ومقاصده الأخروية إلا بمعين ومساعد له من نوعه. وإذ ذاك فلا بد من أن تكون بينهم معاملات، من عقود وبياعات وإجارات ومناكحات، إلى غير ذلك، مما تتعلق به (الحاجات)، وذلك لا يتم إلا بالانقياد والاستسخار من البعض للبعض، وقلما يحصل الانخضاع والانقياد من المرء لصاحبه بنفسه، مع قطع النظر عن مخوفات ومرغبات، دينية وأخروية، وسنن يتبعونها، وآثار يقتدون بها، وذلك كله إنما يتم ببيان ومشرع يخاطبهم ويفهمهم من نوعهم؛ وفاءً بموجب عناية المبدأ الأول بهم»[١٤٣]. وإذن فإن النبوة - حسب المعتزلة - تمثل سنداً للدنيوي، وذلك من حيث أنه لا بد لصلاح الدنيوي من مرغبات دينية وأخروية. واللافت أن المعتزلة، من حيث تغيوا في الدين سنداً للدنيوي فقط، فإنما يؤكدون على أن (الدنيوي) ليس خاوياً من أي بناء، بحيث لا يجد بناءه كاملاً إلا في الديني، وإنما ينطوي (الدنيوي) على بناء لا يجد في (الديني) إلا ضمانه وسنده. وهكذا يبدو (الديني)، عند المعتزلة، (كالإلهي) عند كانط؛ كلاهما يمثل سنداً وضمانة لعالم

---

(١٤١) الباقلاني: التمهيد، ص ١٢٤.

(١٤٢) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ ١٥، ص ٢٧.

(١٤٣) الآمدي: غاية المرام في علم الكلام، ص ٣١٩. ورغم أن هذه الفكرة - التي تؤسس النبوة اجتماعياً - قد تكون من إضافات علم الكلام المتأخر الذي اختلط بالفلسفة حتى لم يعد يتميز عنها، أو منها مما يمكن قبوله على مقتضى النسق المعتزلي. ولعلها تمثل لا وعياً للنسق ظل مكبوتاً إلى أن أجلاه الآمدي.

قائم بذاته، ولو إلى حد. وهي ضمانة تبلغ من الضرورة حد أن الإنسان، إن لم يجدها ماثلة في النبوة ـ كالحال عند المعتزلة ـ فإنه يضطر إلى التسليم بها كأحد مصادرات العقل العملي عند كانط[١٤٤].

وهكذا يتكشف وجوب النبوة عن حضور (الإنساني) آبداً، إذ (الوجوب) قد تراءى ـ أولاً ـ ذا أصل إنساني. ومن جهة أخرى فإن تصور هذا الوجوب من العقل يحيل إلى قدرة العقل الإنساني وفاعليته في المعرفة. ومن هنا فإن النبوة طبقاً للمعتزلة تعد (خطاباً إلهياً) مشروط (إنسانياً)؛ وأعني أنها لا تتكشف عن طبيعة أحادية مطلقة، كالحال عند الأشاعرة، بل تتكشف عن طبيعة (إلهية وإنسانية) معاً، وذلك من حيث تُظهر تفاعل الإلهي والإنساني معاً، وليس استبعاد أحدهما للآخر. ولا جدال في ان هذا الحضور للإلهي والإنساني معاً، إنما يمثل حضوراً مباشراً للبنية المهيمنة على النسق بأسره.

وأخيراً، فإن الوجوب يتكشف ـ حسب المعتزلة ـ عن أن ثمة ما يتقوَّم به الشيء (أو الفعل) ذاتياً؛ وأعني أن الشيء ينطوي في (ذاته) على ما يبرر وجوده. ومن هنا فإن حصوله في الوجود، إنما يبين بمجرد تأمل ذاته، دون التعويل على سند خارجي. وإذ النبوة، طبقاً للمعتزلة، على قانون الوجوب، فإنه من الحتم أن يسري عليها ذلك؛ وأعني أنها تنطوي ـ بدورها ـ على ما تتقوَّم به ذاتياً. وإذن فإن حصولها في الوجود مما يبين بنفسه، لا بغيره. وهكذا فإن الأساس النظري للمعجزة، من حيث هي علامة (خارجية) تتقوم بها النبوة، ينهار ويتقوض تماماً. وقد اقتضى ذلك ضرباً من البناء المعتزلي للمعجزة، بوصفها شهادة (باطنية)، يباين تماماً البناء الأشعري لها. ومن حسن الطالع أن هذا البناء ذاته، يمثل استلهاماً جوهرياً للمعجزة الحقة في الإسلام.

(جـ) ـ المعجزة:

لعله بدا أن ثمة ضرباً من الاتساق بين الإمكان الأشعري وبين بناء المعجزة، بوصفها علامة خارجية. إذ النبوة ـ على قانون الإمكان والجواز ـ مجرد فعل جائز يفتقر إلى

---

(١٤٤) والحق أن ثمة بين المعتزلة وكانط تماثلاً لافتاً، وهو تماثل يتجاوز مجرد اتفاقهما في القصد إلى بناء (الدين في حدود العقل وحده)، إلى أن هذا القصد لا يتحقق في إطار العقل النظري، بل (العملي).

أي ضرورة أو مقوّم ذاتي. وإذن فإن حصولها في الوجود لا يبين بنفسه، بل بغيره. إذ الجواز يعكس ضرباً من التكافؤ بين حصولها في الوجود وبين عدمه، ومن هنا فإنها تقتضي ما يدل على حصولها في الوجود؛ وأعني فعلاً أو علامة (خارجية) تتقوم بها، بعد أن افتقرت إلى ما تتقوم به (ذاتياً)، وهذا الفعل أو العلاقة هي المعجزة. وهكذا الإتساق بين تصور النبوة تفتقر إلى ما تتقوم به (ذاتياً)، وبين تصور المعجزة مقوماً (خارجياً). وليس من شك في أن ما يتبدى بين (الوجوب) المعتزلي للنبوة، وبين بناء المعجزة، على هذا النحو، هو ضرب من المأزق. ومن حسن الطالع أنه مأزق مشروط؛ أعني أنه لازم فقط عن تصور المعجزة مقوماً (خارجياً)، وأما تصورها مقوماً (ذاتياً)، فإنه يتبدى ـ لا جدال ـ عن ضرب من الاتساق مع الوجوب المعتزلي للنبوة.

وبالرغم من أن أكمل محاولة لبناء المعجزة وردت في وثيقة معتزلية[١٤٥]، لم تكن (معتزلية) حقاً. إذ التزم القاضي عبد الجبار حدود البناء الأشعري للمعجزة، من حيث هي مقوم (خارجي) للنبوة، فبدا وكأن محاولته مما لا يتسق ومقتضيات رأي في النبوة ما تتقوم به (ذاتياً)، وبالتالي فإن حصولها في الوجود مما يبين بنفسه لا بغيره. ومن هنا القول بلا معتزلية محاولته، ومن هنا، أيضاً، إغفالها، إذ في البناء الأشعري للمعجزة، عن رصدها، غناء. وبالرغم من ذلك، فإن ثمة مَنْ صار من المعتزلة إلى بناء المعجزة، بوصفها مقوماً (ذاتياً) للنبوة؛ أعني يقوم في ذاتها، لا خارجها. وثمة ـ بالتالي ـ من صار إلى نقض المعجزة بوصفها مقوماً (خارجياً) للنبوة. وإذا كان البناء الأشعري للمعجزة قد ارتبط ـ فيما سبق ـ بتصور بعينه (للطبيعة)، فإن البناء المعتزلي للمعجزة يرتبط، بدوره، بتصور (للطبيعة) تنطوي ـ هي الأخرى ـ على ما تتقوم به ذاتياً.

من بناء الطبيعة إلى بناء المعجزة:

تأدى المعتزلة إلى أن الطبيعة، كسائر ما عداها تنطوي على ماتتقوم به (ذاتياً). فإن ثمة «مقوماً ذاتياً باطنياً في الأجْسام يجعلها تفعل من تلقاء ذاتها، أو بموجب طبيعتها»[١٤٦]. وهكذا فإن أهم ما يترتب على تقوم الطبيعة (ذاتياً)، أنها فاعلة بذاتها.

(١٤٥) القاضي عبد الجبار: المغني جـ١٥، ص١٦٨ ـ ٢٧٠، وكذا شرح الأصول الخمسة، ص ٥٦٨ ـ ٥٧٢.

(١٤٦) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، حـ١، ص ٢٤٢.

ومن هنا فإن المعتزلة قد «أباحوا بعض الحرية (أو الفاعلية) للاشياء»[١٤٧]، فصار (معمر) إلى أن الاعراض هي فعل الجواهر بطبائعها، وصار الجاحظ أيضاً إلى أن أثبت الطبائع (الذاتية) للاجسام، وأثبت لها ـ تبعاً لذلك ـ أفعالاً مخصوصة بها[١٤٨]. واللافت أن هذه (الفاعلية) ليست تصدر عن الصدفة أو الإتفاق، بل الطبيعة أو الطبع، الذي هو من فعل الله بإيجاب الخلقة على قول النظّام، تتحكم في هذه الفاعلية. ويعني هذا الطبع أو الطبيعة أن ثمة «للاشياء أساساً للنمو والتنظيم والحركة في ذاتها»[١٤٩]. وهذا يعني أن ثمة أساساً موضوعياً في الطبيعة ينتظم حركتها ونموها. وهكذا تأدى المعتزلة إلى أن ثمة قوانين موضوعية قائمة في الطبيعة تنتظم فاعليتها. وإذن فإن الطبيعة ـ طبقاً للمعتزلة ـ ليست (مواتاً) يستمد فعله من مصدر خارجي، على غير قانون ثابت، بل (نظاماً) فاعلاً بذاته، على أساس قانون موضوعي ثابت؛ وأعني أنها طبيعة في قبضة (قوانين، منظمة) تفعل بها، لا هيمنة (قدرة مطلقة) تخضع لها.

ويبدو أن هذه القوانين الطبيعية قد بدت للمعتزلة بمثابة علم الله ذاته. إن (الطبيعة) ـ من حيث هي فعلاً لله ـ إنما أنشأها الله، لا على حسب ما أراد؛ حيث لا يوصف بالإرادة على الحقيقة، بل على حسب ما علم[١٥٠]. فبدا وكأن إنشاء الطبيعة على حسب العلم يعني أن إنتظامها، على نحو معين من النظام، يعد تجلياً مباشراً لعلمه، إن لم يكن هو علمه ذاته. وإذن فقد صار المعتزلة إلى حد الدنو من التصور الإسبينوزي للقوانين الطبيعية ليست شيئاً إلا علم الله ذاته. وإذا كان اسبينوزا قد تأدى من ذلك إلى أنه «لا يحدث شيء في الطبيعة مناقض لقوانينها العامة، أو حتى لا يتفق مع هذه القوانين أو لا يصدر عنها بوصفه نتيجة لها. إذ لو حدث شيء في الطبيعة يناقض قوانينها العامة، كان هذا الشيء مناقضاً أيضاً لأمر الله وعقله وطبيعته»[١٥١]. ـ أي أنه أنكر المعجزة، بوصفها خرقاً للطبيعة، لأنها تكون بذلك خرقاً لعلم الله ذاته ـ، فإن من المعتزلة، أيضاً، من صار إلى حد الإنكار الصريح لتلك المعجزات، ولمبررات قد لا تختلف في جوهرها عن

---

(١٤٧) يحيى هويدي: دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ص ١٠.

(١٤٨) الشهرستاني: الملل والنحل، حـ ١، ص ٧٥.

(١٤٩) ر. كولنجوود: فكرة الطبيعة، ص ٩٦.

(١٥٠) الشهرستاني: الملل والنحل، حـ ١، ص ٥٥.

(١٥١) اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ٢٢٣.

المبررات الإسبينوزية. فقد صار النظّام إلى إنكار معجزة إنشقاق القمر. واللافت في إنكاره أنه لم يقف عند حد الشك في طريق تواترها فقط، بل تعداه إلى «أن جامع أجزاء القمر لا يقدر على تفريقها»[١٥٢]. إذ الجمع، من حيث هو مراد الله، قد تحقق ـ على أصل النظّام في إنكار إرادة الله وإستبدالها بالعلم ـ على حسب ما علم، ومن هنا فإن تفريق أجزائه يعد ـ لا شك ـ نقضاً لهذا العلم. وكذا فقد أنكر النظّام سائر المعجزات، من هذا النوع، مثل «تسبيح الحصا في يده، ونبوع الماء من بين أصابعه»[١٥٣]. ورغم أن كتب الكلام لم تذكر من بين المعتزلة، غير النظّام، ممن ينكر هذا الضرب من المعجزات، فإنه يبقى التأكيد على أن هذا الضرب من المعجزات هو مما يستحيل ألبتة على مقتضى النسق المعتزلي. إنه يستحيل، أولاً، على قانون (الطبيعة)، وذلك من حيث تنطوي على قوانين موضوعية ثابتة، أدنى أن تكون هي علم الله ذاته، ويستحيل، ثانياً، على قانون (العقل)، وذلك من حيث يقرر أن ثمة ما تتقوم به النبوة (ذاتياً)، وإذن فإنها في غير حاجة إلى ما تتقوم به (الخارج). ومن هنا فإنه يمكن الإطمئنان ـ حتى ولو غاب ذكر النظّام ـ إلى أن إنكار هذا الضرب من المعجزات هو مقتضى النسق، أو ـ بالاحُرى ـ لا ـ وعيه المضمر.

وإذ أدرك المعتزلة إستحالة المعجزة هكذا؛ أعني بوصفها مقّوماً خارجياً للنبوة، فإنهم قد تأدوا إلى تصورها مقوماً (باطنياً) للنبوة؛ وأعني أن علامة صدق النبوة تقوم في (باطنها) لا خارجها. ومن هنا صار تمامة بن أشرس وأتباعه من القدرية (المعتزلة) إلى أنه «لا يحتاج النبي في الحجة على نبوته إلى أكثر من سلامة شرعه وما يأتي به، من التناقض فيه»[١٥٤]، وهكذا في حين صار الأشاعرة إلى أنه «لا دليل على صدق النبي غير المعجزة»[١٥٥]، بوصفها سلطة خارجية تستمد فاعليتها من كون النبوة لا تنطوي على ما تتقوم به ذاتياً، فإن المعتزلة يتأدوا، في المقابل، إلى أن «لا دليل على صدق النبي غير سلامة شرعه من التناقض. إذ النبوة، هنا، تنطوي في ذاتها على ما يتمكن به (العقل) من الحكم على صدقها. وقد يُصار إلى أن مجرد «سلامة الشرع عن التناقض، لا يمثل

---

(١٥٢) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ١٣٥.
(١٥٣) الأسفرائيني: التبصير في الدين، ص ٤٤.
(١٥٤) البغدادي: أصول الدين، ص ١٧٦.
(١٥٥) الجويني: الإرشاد، ص ٣٣١.

معجزة. والحق أنه ليس كذلك على طريقة الاشاعرة فقط، وأما ـ طبقاً للمعتزلة ـ فإن ثمة (معجزة) أكثر جوهرية تقوم في شهادة (العقل)، لا شهادة (الخارج). وهي الأكثر جوهرية، من حيث أنه لا يمكن البرهنة على النبوة ـ وهي ذات مضمون عقلي ـ إلا بشهادة من (العقل) لا من (خارجه). ومن جهة أخرى، فإنه بينما يقوم صدق النبوة ـ طبقاً للأشاعرة ـ في (الإضافة) من (الخارج)، مع ما يعنيه ذلك من عدم الثقة في مضمونها، فإن الثقة في هذا المضمون ذاته هي ما تأدى بالمعتزلة إلى تصور علامة صدقها تستمد من (التأمل) في الداخل، ولا جدال في أن هذا الضرب من المعجزة هو ما يقتضيه النسق المعتزلي، وذلك من حيث يتسق، أولاً، مع تصور الطبيعة تنطوي على قوانين موضوعية ثابتة لا سبيل إلى خرقها.. وهنا لا خرق، ومن حيث يتسق، ثانياً، مع قانون العقل، الذي يقرر أن ثمة ما تتقوم به النبوة (ذاتياً)، وإذن فإنها في غير حاجة إلى ما تتقوم به من الخارج. ومن هنا فإنه يمكن الإطمئنان ـ حتى ولو غاب ذكر تمامة ـ إلى أن هذا الضرب من المعجزات هو مقتضى النسق المعتزلي، أو ـ بالأحرى ـ لا ـ وعيه المضمر.

ومن العجيب حقاً أن هذا الضرب من المعجزة، طبقاً للمعتزلة، هو مما يتفق مع الطبيعة الخاصة للمعجزة الاهم في الإسلام. إذ الحق أنه لا يمكن النظر إلى المعجزة الأهم للنبي محمد (ﷺ) . في إنفصال عن الطبيعة الباطنية الخاصة لذات دعواه. فإن هذه المعجزة؛ أعني معجزة القرآن، تتبلور بوصفها تقوماً (ذاتياً) لا (خارجياً) للنبوة. وهكذا تتوحد المعجزة مع ذات الدعوى، بحيث يغدو إلتماس صدقها قائماً في (التأمل) في (ذات) الدعوى، لا في (الإضافة) من خارجها[١٥٦]. ويبدو أن هذا التصور المعتزلي

---

(١٥٦) ولعله بدا ـ للاشاعرة أنفسهم ـ أن التماس صدق النبوة من شهادة (خارجية) ليس بمنجاة من (القدح). ومن هنا صاروا إلى «أن الإعجاز في نظم القرآن وبلاغته، أبلغ في بابه وأعلى من إبراء الاكمه والابرص، وإحياء الميت، وقلب العصا ثعباناً وأمثال ذلك، لاجل اعتقاد البراهمة وكثير من الناس أن ما يظهر من ذلك، إنما يتم بحيل ومخاريق وأسباب يتوصل بها إلى التمويه في ذلك. فربما إعتقد المعتقد أن من أحيا ميتاً لم يحيه على الحقيقة بعد الموت، وإنما سدره وخدره بضروب من الادوية والمسومات حتى بطلت حركته، فيصوره في أعين الناس ميتاً، ثم زالت مدة خدره، وقدر عمل ذلك الدواء. وربما سقاه شيئاً ونفخ فيه ما يضاد عمل ذلك الدواء المسدر، فعاد الشخص ناطقاً. فظن المشاهدون لذلك أن أحيا الميت وليس الامر كذلك». أنظر: الباقلاني: **البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات**، ص ٢٦. وانظر أيضاً: (حاشية) (٢٧٩)، =

للمعجزة يعكس أيضاً، تطوراً في طبيعة المعجزة، من كونها (شهادة خارجية) (Extrinsic Testimony) إلى كونها (شهادة باطنية) (Entrinsic Testimony)، وهو تطور فرضه - لا شك - تطور وعي البشر ذاته، وذلك من حيث يظهر الوعي، في تطوره، توجهاً من (الخارج) إلى (الداخل)، على الدوام. ومن هنا فإنه إذا كانت النبوة تتكشف، طبقاً للمعتزلة، عن تحقق أقصى درجات تطور الوعي؛ وذلك من حيث أن إدراك الوحدة الباطنية بين الإلهي والإنساني قائمة من وراء انفصالها الظاهر، فإن المعجزة من حيث تستحيل من كونها (شهادة خارجية) إلى كونها (شهادة باطنية) تتكشف عن هذا التحقق ذاته. وهكذا يجد التصور المعتزلي، للمعجزة مقوماً (باطنياً) لدعوى النبوة، أساسه النظري، لا في (الدين) فقط؛ وأعني من حيث يستحيل النظر إلى المعجزة الأساسية لنبوة محمد (صلعم)، في انفصال عن الطبيعة الباطنية لذات دعواه، بل - وأيضاً - في (العقلي)، وذلك من حيث أن وعي البشر ذاته، يتكشف، في تطوره، عن ذات القصد الذي لم تكن معجزة محمد (ﷺ) إلا مجرد مجلى له.

واللافت أن البناء المعتزلي للمعجزة يتكشف، على نحو صريح، عن حضور فعّال للبنية المهيمنة على النسق بأسره. وذلك من حيث أنه لم يتغيا - عكس البناء الاشعري - إطلاق قدرة الإلهي فقط، وفي غياب تام للإنساني والطبيعي. بل إن ثمة حضوراً فعالاً للإنساني والطبيعي في بناء المعجزة عند المعتزلة. وإذ صار المعتزلة إلى تصور الطبيعة (فاعلة)، تنتظم فاعليتها قوانين موضوعية ثابتة، هي أدنى إلى أن تكون تجلياً مباشراً لعلم الله ذاته؛ وإذن فإنها مستحيلة الإنخراق، حيث إنخراقها يعد نقضاً للعلم الإلهي، فإن هذا التصور للطبيعة قد أحال إلى تصور للمعجزة المعتزلية، (شهادة باطنية) تقوم على الإلتماس الباطني للصدق، وليس (شهادة خارجية) لا تقوم إلا على سبيل الخرق. ومن جهة أخرى. إن التصور المعتزلي للإنسان (فاعل) بذاته، قد أحال إلى بناء المعجزة، ضمن شروط إنسانية محددة، لا في إطار فاعلية إلهية مطلقة. ومن هنا التأدي إلى بناء المعجزة على قانون العقل، بحيث إن قضى (العقل) بأن ثمة ما تتقوم به الاشياء والافعال - ومنها النبوة - (ذاتياً)، ولذا فإن حصولها في الوجود إنما يبين بنفسه، لا بغيره، فإن ذلك

= من الفصل الرابع. والمهم أن يبدو وكأن المعجزة مقوّم باطن في ذات الدعوى، لا خارجها، هي الأبلغ في الدلالة على الصدق، حتى طبقاً للأشاعرة.

يميل إلى تصور (المعجزة) علامة (ذاتية)، على الصدق، في باطن الدعوى؛ وأعني أنها دليل (ذاتي) مستمد من (داخل) الدعوى (بالتأمل)، وليست دليلاً (خارجياً) مستمداً من (خارج) الدعوى (بالإضافة). وإذ يعكس بناء المعجزة هكذا، انتقالاً من (الخارج) إلى (الداخل)، فإنه يتفق وبناء الوعي الإنساني نفسه؛ وذلك من حيث يُظهر - في تطوره - ذات (الثابت)؛ وأعني الإنتقال من (الخارج) إلى (الداخل). وليس من شك في أن هذا الإتفاق بين بناء المعجزة وبناء الوعي ذاته، يتأدى إلى أن ثمة حضوراً فعالاً (للإنساني) في بناء المعجزة. وإذن فإن بناء المعجزة - عند المعتزلة - قد أحال، أو أنه انعكس هو ذاته، عن تصور بعينه للإنساني وكذا الطبيعي، ومن حسن الطالع أنه تصور لهما (فاعلين) على الحقيقة، لا مجرد المجاز. وهكذا يتكشف بناء المعجزة المعتزلي عن بنية ذات طابع إحالي، هي ذاتها البنية المهيمنة على النسق بأسره.

النبوة. . من (الوجوب النظري) إلى (الوقوع الفعلي):

كان من الحتم أن يتأدى الوجوب (العقلي) للنبوة، عند المعتزلة، إلى وجوب (واقعي)؛ وذلك من حيث أن «كل ما هو عقلي واقعي»، بلغة هيجل. ومن هنا صار المعتزلة إلى أن نبوة محمد (ﷺ) واقعة بالإضطرار؛ إذ «قد علمنا بإضطرار أن محمداً هو الذي كان بمكة، ثم هاجر إلى المدينة، وأنه كان يدعي النبوة، ويجعل الدلالة على نبوته القرآن، ويتحدى به العرب. كل ذلك بالنقل المتواتر، كما نعلم البلدان وأخبارها وأخبار الملوك بالنقل، وهذا مما لا يقع فيه التنازع»[١٥٧]. ولا بد من التأكيد على أن التنازع ليس يقع في ذلك، لمجرد النقل المتواتر «الذي يوجب العلم الضروري من حيث يستحيل التواطؤ على وضعه، وهو فقط طريق العلم بالنبوة عند الاشاعرة»[١٥٨]، بل - والأهم - لأن الوجوب العقلي للنبوة يقتضي وقوع النبوة ضرورة. ومن هنا فإنه بينما يتكشف الإنتقال من الوجوب العقلي للنبوة إلى وقوعها فعلاً، عن ضرب من الإتساق والمنطقية، فإن الإنتقال من الإمكان والمجاز العقلي للنبوة عند الاشاعرة، إلى وقوعها فعلاً، يتكشف عن ضرب من الحاجة إلى (مبرر) من الخارج، وأعني أنه لا يتكشف عن ذات الإتساق والمنطقية.

(١٥٧) القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين، ص ٢٣٨.
(١٥٨) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٣١٢.

والللافت أنه إذا كان الاشاعرة قد إلتمسوا ـ تبعاً لذلك ـ إثبات الوقوع في المعجزة الحاصلة أو حتى النسخ، بوصفهما أفعالاً خارجية تبرر الإنتقال من (الإمكان إلى الوقوع)، فإن المعتزلة ـ في المقابل ـ قد إلتمسوا إثبات الوقوع، لا في المعجزة الحاصلة أو النسخ على هذا النحو؛ أعني بوصفهما أفعالاً خارجية[١٥٩]، بل في البناء الداخلي للنبوة ذاته؛ وأعني أن إثبات (وقوع النبوة) يتأتى من (ذاتها)، لا من (خارجها). فالنبوة تنطوي في ذاتها على ما يبرر وقوعها؛ وأعني حسنها وصلاحها. ومن هنا فإن إثبات وجه المصلحة أو الحسن في نبوة ما يمثل ـ لا شك ـ إثباتاً (لوقوعها) أيضاً. ومن حسن الطالع أن إثبات وقوع نبوة محمد (ﷺ) خاصة، إنما يتأكد من مجرد النظر في ذاتها؛ وذلك من حيث أن القرآن ـ وهو معجزتها الاهم ـ لا ينفصل عن دعوى النبوة، بل هو الدعوى ذاتها. وهكذا إلتمس المعتزلة إثبات وقوع النبوة، لا كالأشاعرة في المعجزة بوصفها فعلاً خارجياً يتم به التحدي وطلب المعارضة[١٦٠]، بل في المعجزة، هي ذات الدعوى، من حيث تنطوي على الحسن والمصلحة. وإذن فإن النبوة عند المعتزلة تتقوم، في مواجهة منكر وقوعها، بمجرد سلامتها وخلوها من التناقض، ولأنّ ذلك من مدرك (العقل) لا ريب، فإنه بدا وكأن وقوع النبوة يتأكد ـ طبقاً للمعتزلة ـ من (العقل)، لا من (الخرق).

(١٥٩) إذ المعجزة والنسخ هكذا؛ أعني بوصفهما أفعالاً خارجية، لا يبرران الإنتقال من (الوجوب) إلى (الوقوع)، لأنّ الوقوع في حال (الوجوب) مما يمكن بنفسه، لا بغيره.

(١٦٠) وقد يصار إلى أن ثمة عند العتزلة، والقاضي عبد الجبار خاصة، ما يتفق وتصور المعجزة هكذا؛ أعني فعلاً خارجياً يقصد إلى التحدي وطلب المعارضة. إذ صار القاضي عبد الجبار إلى أنه «أما أن القرآن معجز فإنا نعلمه من حيث أنه تحدى به العرب، وهم النهاية في الفصاحة، وحرصوا غاية الحرص على إبطال أمره، وقويت دواعيهم في ذلك، ومع ذلك فلم يأتوا بمثله، ولا مثل بعضه، فدل ذلك على أن الله تعالى خصه به ليدل به على نبوته، كما دل قلب العصا حية على نبوة موسى، لما تحدى به السحرة وعجزوا عن مثله، وكما دل إحياء الموتى، وإبراء الأكمة والأبرص على نبوة عيسى لما تحدى به الأطباء». أنظر: القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين (ضمن رسائل العدل والتوحيد، جـ ١). ص ٢٣٨. وإذن فإن المعجزة في القرآن تتأتى، فقط، من أنه لم يُعارض؛ أي أنها علامة خارجية لا تقوم في ذاته، وليس من أن القرآن ينطوي في ذاته على معجزته. وبالرغم من ذلك، فإنه يبقى أن ما تأدى إليه القاضي هو مما لا يتفق ومقتضى النسق المعتزلي. ولعل هذا الذي تأدى إليه، لا يجد تفسيره إلا في أن القاضي قد احتفظ ـ فيما يبدو ـ بالكثير من عناصر أشعريته الأولى. ولهذا فإنه يبدو وكأن النسق المعتزلي ينطوي ـ في صياغة القاضي خاصة ـ على أشعريته مضمرة. ومن هنا فإن معتزليته الحقة لا تتبدى أحياناً ـ وتلك مفارقة ـ إلا في معارضة.

وأما إنكار وقوع النبوة من حيث تمثل (نفياً) لنبوات إلهية سابقة، فيثبت البداء، فإن المعتزلة قد صاروا إلى أن هذا التطور في النبوات، لا يتبدى عن (البداء) إلا في إطار الفكر الصوري الذي يرى النبوة على قانون المطلق الإلهي فقط، وأما (عينياً) ـ أي في حضور الإنساني كذلك ـ فإن «الله تعالى يتعبد بحسب المصالح، فإذا علم أن الصلاح في بعض الأوْقات خلاف ما تقدم، تُعبد بحسبه، كما يفعل الأفْعال بحسب المصالح»[١٦١]. وإذن فإن التطور في النبوات لا يتكشف عن (البداء) إلا في إطار النظر الصوري، وأما في إطار (الفكر العيني)، فإنما يتكشف عن (الحكمة)، من حيث هو مصلحة. وهكذا صار المعتزلة إلى إثبات النسخ في الشرائع على قانون المصلحة[١٦٢].

وإذ (النسخ) يجري ـ طبقاً للمعتزلة ـ على قانون المصلحة، أو (الإقتضاء الإنساني)، وليس (الإقتضاء الإلهي) فقط، فإنهم صاروا إلى أنه لا يعني (النفي) التام من اللاحق للسابق عليه، بل أنه يُبقي منه ما تقتضيه المصلحة. ومن حسن الطالع أن «النسخ في اللغة، لفظ مشترك، فربما ترد والمراد بها (الإزالة والتمحيق). . وقد يُطلق النسخ ولا يراد به حقيقة (الإزالة)، ولكن يراد به (النقل)، وذلك نحو قولهم نسخ فلان كتاباً»[١٦٣]. إن هذا يعني أن النسخ ينطوي ـ بحسب اللغة ـ على دلالتين متناقضتين تماماً. . أولاهما هي (الإزالة) أو المحق والإفناء، والثانية هي (النقل) أو الحفظ والإبقاء؛ وذلك من حيث أن من ينقل أو ينسخ كتاباً، فإنما يهدف ـ لا شك ـ إلى حفظه وإبقائه. وإذن فإنه يمكن صياغة (النسخ) في تصور ذي طبيعة جدلية؛ وأعني تصوره تأليفاً جدلياً ينطوي على السلب والإيجاب أو (الإفناء) و(الإبقاء) في وحدة معاً. ولا يكون (النسخ)، في هذه الوحدة الجدلية، إخفاءاً تاماً من شريعة لشريعة، بل إفناءاً يحتفظ فيه اللاحق من السابق

---

(١٦١) القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين (ضمن رسائل العدل والتوحيد، حـ ١) ص ٢٤١.

(١٦٢) وقد صار القاضي في نص صريح إلى «أن الشرائع ألطاف ومصالح، وما هذا سبيله فإنه يختلف بحسب اختلاف الأزمان والأعْيان، فلا يمتنع أن يعلم القديم تعالى أن صلاح المكلفين في زمان (محدد) في شريعة (بعينها)، وفي زمان آخر في شريعة أخرى». أنظر: القاضي عبد الجبار: شرح الاصُول الخمسة، ص ٥٧٧.

(١٦٣) المكلاتي: لباب العقول، ص ٣٥٨.

بكل ما يستحق البقاء. ويبدو أن هذه الصياغة الجدلية (للنسخ) هي الأساس النظري الممكن، لتصوره على الإقتضاء (الإنساني) لا (الإلهي). ومن هنا فقد صار المعتزلة إلى تصوره (جدلياً) فيما يبدو.

فقد صار المعتزلة إلى أن «حد النسخ هو النص الدال على أن (مثل) الحكم الثابت بالنص المتقدم، زائل على وجه لولاه كان ثابتاً»(١٦٤)، وإذن فإن ثمة ضربين من الأحكام في الشريعة ـ أي شريعة ـ أولهما هو (عين الحكم الثابت)، والثاني هو (مثل الحكم الثابت). ويبدو أن النسخ في الشرائع لا ينصرف ـ طبقاً للمعتزلة ـ إلى (عين الحكم الثابت) بل إلى (مثل الحكم الثابت)؛ وعلى قول القاضي: «إن النسخ لا يتناول (عين) ما كان حقاً، حتى يجب إنقلاب الحق باطلاً والباطل حقاً، وإنما يتناول (مثل) ما كان حقاً»(١٦٥). وقد ارتبط ذلك ـ فيما يبدو ـ بكون النسخ منصرفاً إلى (عين الحكم الثابت)، «يقتضي أن يصير الحق باطلاً، والباطل حقاً»(١٦٦).

وأما كونه منصرفاً إلى مثل (الحكم الثابت) فإنه لا يمتنع، وذلك من حيث أنه «لا يمتنع في المثالين أن يكون أحدهما حقاً والآخر باطلاً» (١٦٧)؛ أو لا يمتنع أن مثل ما كان (صالحاً) في وقت لم يعد كذلك في وقت آخر، ومن هنا، لا مجرد (تجويز) النسخ، بل وجوبه.

وإذ ينصرف النسخ، عند المعتزلة، إلى (مثل الحكم الثابت)، فإنه لا يرفع حكماً ثابتاً بل يبين إنتهاء «مدة شريعة»(١٦٨). وهذا البيان لإنتهاء مدة شريعة بالنسخ، إنما ينصرف فقط إلى (مثل أحكامها الثابتة)، وذلك من حيث أن مثل ما كان صالحاً في هذه الشريعة في وقت سابق، لم يعد كذلك في وقت لاحق، ولا ينصرف البتة، إلى عين أحكامها الثابتة؛ وإذن فإنها تبقى. ومن هنا فإن النسخ لا يكون (إفناءاً) فقط، بل (إفناءاً وإبقاءاً) معاً. وهذا التصور المعتزلي للنسخ (إفناءاً وإبقاءاً) معاً قد صار بالنسخ إلى أنه «تبيين معنى

(١٦٤) المصدر السابق، ص ٣٥٨.
(١٦٥) القاضي عبد الجبار: شرح الاصول الخمسة، ص ٥٧٧.
(١٦٦) المصدر السابق، ص ٥٧٧.
(١٦٧) القاضي عبد الجبار: شرح الاصول الخمسة، ص ٥٧٧.
(١٦٨) الجويني: الإرشاد، ص ٣٣٩.

لفظ لم يُحط به أولاً، وتنزيل له (أي النسخ) منزلة تخصيص، لصيغة عامة»(١٦٩). وليس من شك في أن تصور النسخ «تبييناً لمعنى لفظ لم يُحط به أولاً» لا يتبلور ـ منطقياً ـ إلا بإستيعاب سائر ما مضى من المعاني دون إفنائها، وكذا فإن تصوره «تخصيصاً لصيغة عامة» لا يعني (إفناءاً) تاماً لكل ما تنطوي عليه هذه الصيغة العامة، بل يعني ـ بالاحْرى ـ نفياً للثانوي وغير الجوهري فيها من جهة، وإبقاءاً للخاص والجوهري فيها من جهة أخرى. وإذ ترتبط هذه الطبيعة الجدلية للنسخ بتصوره، لا على الإقتضاء الإلهي وحده كالحال عند الاشاعرة، بل على (الإقتضاء الإلهي) يحيل إلى (الإقتضاء الإنساني) أيضاً، فإنها تتكشف ـ تبعاً لذلك ـ عن ذات البنية ذات الطابع الإحالي المهيمنة على النسق بأسره.

واللافت، على أي حال، أن كافة عناصر البحث المعتزلي في النبوة تتكشف عن حضور فعال (للبنية) التي سبق رصدها تنتظم كافة عناصر البحث المعتزلي في الإلهي والطبيعي والإنساني. فقد بدا ـ أولاً ـ لانَّ ثمة ثابتاً بنيوياً يتكرر في كل جزئيات البحث المعتزلي. وهكذا تأدت قراءة الإلهي والطبيعي والإنساني، كل على حدة إلى الكشف عن ذات الثابت. وإذ بدا هذا الثابت المتكرر بمثابة (الكلي الشامل) الذي ترى فيه الفلسفة، على الدوام، جوهر العلم وماهيته، أن قصد البحث قد إتجه إلى رد كل (جزئي) إليه، وذلك إلتماساً للعلم الدقيق. ومن هنا فقد تغيا هذا البحث في النبوة عند المعتزلة، رصد تجلي البنية أو تكرار الثابت المهيمن على النسق فيها. وإذ أدرك البحث هذا التجلي قائماً، والتكرار ثابتاً، فإنه قد أدرك بذلك شروط العلم الدقيق بالنبوة عند المعتزلة، وذلك من حيث تجلي (الجزئي) عن (الكلي) أساس العلم.

وإذ يبدو الوقوف عند مجرد الثابت البنيوي المتكرر إغراقاً في (الصورية)، فإن البحث قد قصد إلى تحليل هذا الثابت البنيوي ورده إلى أصوله في العالم. ذلك أن البنية ـ أو الثابت البنيوي ـ لا تعبر عن بناء عقلي قَبْلي ثابت، بل تتولد ـ بالاحْرى ـ عن أصل إجتماعي، فيما يرى (بياجيه). والحق أن ثمة في بنية النسق المعتزلي ما يؤكد على كونها تولداً عن أصل إجتماعي، لا صدوراً عن بناء عقلي قَبْلي. فإنها تتبدى ـ على صعيد

(١٦٩) المصدر السابق، ص ٣٣٩.

التحليل الأيديولوجي ـ عن كونها تبلورت في مواجهة ما يضادها (أيديولوجياً). ورغم أن (الاصْل الأيديولوجي) للبنية هو (الاسْبق في الوجود)، فإن (شكلها الإبستمولوجي) هو (الاسْبق في الظهور)؛ ومن هنا ضرورة البدء بالرصد الابستمولوجي للبنية. فقد صار المعتزلة إلى تصور العالم في قبضة (العقل) إلى حد كبير. وحيث (العقل) فإن ثمة (الضرورة) لا شك. وإذ العالم في قبضة الضرورة، فإن هذا يعني أن كل ما فيه، إنما يتعين ويتحدد في مواجهة الآخر لا بمعزل عنه. ومن هنا فقد تأدى المعتزلي إلى أن الطابع الاسْاس للعلاقة بين عناصر الوجود هو الإحالة المتبادلة. وهكذا فإن (الإلهي) ـ مثلاً ـ لا يتعين بمفرده، بل في علاقته التبادلية (Reciprocity)، مع كل من الإنساني والطبيعي. وهكذا القول في الإنسان والطبيعي كذلك.

واللافت أن هذه البنية، من حيث تتكشف على الصعيد الإبستمولوجي، عن ضرورة الإنسان وعالمه، بل ودورهما الفعال في تعيّن الإلهي ذاته، تتأدى ـ أيديولوجياً ـ إلى بناء فاعلية الإنسان في العالم. وقد تغيا بناء هذه الفاعلية توفير الغطاء النظري لتقويض سلطة لم تدرك وجودها إلا في انعدام هذه الفاعلية. والحق أن الإعتزال كان يمثل، بالفعل ـ وبحكم طبيعة نشأته بين فئات على هامش المجتمع؛ هم الموالي ـ صياغة أيديولوجية ضرورية لاوُلئك الذين يتطلعون إلى احداث تغييرات هيكلية في بناء المجتمع تسع طموحاتهم. ومن هنا فإن بنية النسق المعتزلي لا تعد صدوراً عن (مطلق) العقل، بل تعبيراً عن رؤ ية للعالم مشروطة تاريخياً وإجتماعياً. ولا شك أن صياغة البنية على هذا النحو، إنما يستمد قيمته من ادائها لدور (وظيفي) يتمثل في تجاوز (إشكالية) تقوم، جوهرياً، في سلبية الإنسان وإنعدام فعاليته. والحق أن القيمة المستمرة والعظيمة للنسق المعتزلي إنما تتبدى في قدرته على أداء دور (وظيفي)، في عصرنا، يتمثل في بيان إمكان تجاوز إشكال هيمنة النسق الاشْعري، الذي يبلور ـ بما ينطوي عليه من تصور (للعالم) في قبضة المطلق (حاكماً أو إلهاً)[١٧٠] ـ حدود رؤ يتنا للعالم.

(١٧٠) أعني إلهاً في المجرد، وحاكماً في المتعين.

«إن منهجاً ما، وإن كان جديداً، يمكن أن يكون بلا طائل، إن لم ينتج شيئاً جديداً»

لوى ألتوسير(*)

الحق أن (الجدة) في الفلسفة لا تعني ألبتة خلقاً من عدم، بل ـ فقط ـ وضعاً جديداً للقضايا القديمة. إذ تتسم قضايا الفلسفة ـ ورغم قِدَمْ وضعها ـ بضرب من ديمومة الحضور. ومن الخطأ أن يلتمس المرء من ذلك دليلاً على الطابع المطلق لتلك القضايا، إذ أنه ـ بالأحرى ـ دليل على طابعها التاريخي المؤدي إلى أن الفلسفة وليدة عصرها، لا من حيث أنها تمثل (خلقاً) لمشكلات وقضايا جديدة، بل من حيث أنها تمثل (وضعاً) جديداً لذات المشكلات والقضايا القديمة. ومن هنا فإن قضايا الفلسفة تتعصى على أي حل نهائي، وتبقى ـ فقط ـ عرضة لضروب من الحل التاريخي المتعدد الأوجه. وهنا فقط تكون (الجدة) في الفلسفة. إنها تقوم، إذن في إعادة طرح القضايا القديمة طرحاً جديداً يستجيب للإهتمامات المستجدة، أو أنها تتمثل في بلورة (قراءة) جديدة لذات الموضوعات والقضايا القديمة. وعلى هذا التصور (للجدة)، فإن المنهج المتداول في هذا البحث لن يكون بلا طائل. إذ الحق أنه ساهم مساهمة فعالة في إعادة طرح بعض من القضايا القديمة طرحاً جديداً يستجيب لمقتضيات الوضع الراهن، وذلك عبر ضرب من (القراءة) الجديدة لتلك القضايا القديمة.

واللافت أن ثمة ملمحاً جوهرياً تنطوي عليه هذه القراءة الجديدة. فعلى النقيض مما صار إليه (ألتوسير) في قراءته الجديدة للماركسية، بغية إعادة بنائها في مواجهة من تصورهم مبتذليها، وذلك بدءاً من رصد خطابها (الإبستمولوجي) بمعزل عن نطاقه (الأيديولوجي) من خلال ما يُسمى (بالقطيعة المعرفية)[1] ـ وقد كان ذلك بقصد إحراز

(*) لوى ألتوسير: مونتسكيو. . السياسة والتاريخ: ترجمة نادر ذكرى، (دار التنوير للطباعة والنشر) الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨١، ص ٤١.

(١) يشير مفهوم (القطيعة المعرفية)، على العموم، إلى ضرب من الإنقطاع عن الوضع السابق لإشكالية ما =

المزيد من العلمية ـ، فإن القراءة الجديدة، في هذا البحث، قصدت إلى محاولة إعادة بناء العلم ـ علم الكلام ـ من خلال إحدى جزئياته ـ النبوة ـ، وفي مواجهة مبتذليه أيضاً، ولكن بدءاً من رصد خطابه (الأبستمولوجي) خلال تلاحمه البنيوي مع مضمونه (الأيديولوجي)، وذلك ـ أيضاً ـ بقصد إحراز المزيد من العلمية[٢]. إذ الحق أنه إذا كان رصد (الخطاب الإبستمولوجي) بمعزل عن (الخطاب الإيديولوجي) لم يتكشف في إطار العقل الأوروبي لظروف خاصة[٣]، عن أية طبيعة سلبية، فإنه ـ في المقابل ـ يتكشف في إطار العقل العربي عن طابع سلبي محض يتمثل خاصة فيما يمكن أن يُسمى بـ «أطلقة الفكر» (To absolute the thaught)؛ وأعني التعامل مع (الفكر) منبت الصلة عن جذره التاريخي. ويكشف هذا الطابع السلبي للعقل العربي عن نفسه في ظاهرتين تتعلقان معاً بالممارسة النظرية لهذا العقل[٤]؛ أولاهما تتجلى في تعامله مع (تراث الذات)، والاخرى

= توطئة لتناولها في إطار جديد أو ضمن سياق معرفي آخر. وفي الخطاب الألتوسيري، فإن هذا المفهوم يشير إلى الإنتقال ـ في إطار الماركسية ـ من حقل (الأيديولوجيا) من حيث هي مقال فلسفي انثروبولوجي غير علمي إلى حقل (العلم) ـ أو الإبستمولوجيا ـ من حيث هو دراسة نظرية تقوم على مفاهيم علمية دقيقة وصارمة. وقد أفاد التوسير من هذا المفهوم ـ الذي استفاده منه (باشلار) ـ في اعادة بناء الماركسية كنظرية علمية صارمة، وذلك في معارضة (جارودي) الذي كان يعوّل على ماركسية ذات نزعة انسانية ـ أي أيديولوجية حسب التوسير ـ تتصالح مع الوجودية والكاثوليكية.

(٢) وليس في الأمر مفارقة كما قد يلوح للوهلة الأولى، إذ بينما يمثل مشروع (التوسير) نوعاً من الاحتجاج على طغيان الأيديولوجي على الابستمولوجي في الخطاب الماركسي الراهن، فإن مشروع هذا المبحث يمثل ـ بدوره ـ نوعاً من الاحتجاج على طغيان الإبستمولوجي على الأيديولوجي في تناول مسائل العلم، علم الكلام. واذن فإن الجوهري في المشروعين واحد، وأعني به الاحتجاج على غياب عنصر ما يستحيل دونه بلوغ العلمية ومن هنا كان السعي المشترك بينهما ـ رغم تناقض اطروحاتهما ـ الى احراز المزيد من العلمية.

(٣) تتمثل هذه الظروف في إحراز هذا العقل وعياً تاريخياً متقدماً.

(٤) إذا كان هذا الطابع السلبي للعقل العربي قد إرتبط ـ جوهرياً ـ بعزل الخطاب الإبستمولوجي في الفكر العربي عن نطاقه الإيديولوجي. فالحق أنه لا يمكن رد هذا العزل إلى نقطة بداية هذا الفكر الأولى، التي هي النص أو (القرآن). إذ القرآن، كبناء معرفي إبستمولوجي ـ لم يتكون أبداً بمعزل عن الإطار التاريخي والإجتماعي الحاضر آنذاك أي الإطار الأيديولوجي. وإذن فإن هذا العزل لا يجد تفسيره، فيما يبدو، إلا في ضرب من القمع السياسي الذي إتكأ على (إبستمولوجيا) متسلطة حاول تكريسها من حيث هي كذلك، أعني من حيث هي بناء مطلق غير قابل للتجاوز، وذلك بعزلها عن نطاقها الإيديولوجي.

تتجلى في تعامله مع (معاصرة الآخر). فالنظرة إلى (تراث الذات) لم تتجاوز كونه (سلطة مطلقة) غير قابلة للتجاوز بحال، ومن هنا فإنه لا سبيل لشيء إلا الإجترار الدائم لهذا التراث وذلك بقصد تكراره وإعادة إنتاجه[٥]. ومن جهة أخرى، فإن نظرة هذا العقل إلى (معاصرة الآخر) لم تتجاوز ـ بدورها ـ كون هذه (المعاصرة) تمثل سلطة مطلقة لا تقبل التجاوز أيضاً، ومن هنا فإن من الحتم إحتذاؤها بوصفها ـ هي لا غير ـ النموذج الوحيد الممكن لأي تقدم. وهكذا تتكشف الظاهرتان، أو النظرتان، ـ رغم تباينهما الظاهر ـ عن ذات الثابت البنيوي المتكرر للعقل العربي؛ وأعني به النزوع الدائم إلى (أطلقة الفكر) وتحويله إلى سلطة مطلقة خارج إطار الزمان والمكان[٦]. وبينما تتكشف هذه (السلطة) ـ حين تكون تراثاً للذات ـ عن (سلبية) العقل وعجزه، فإنها تتكشف ـ حين تكون معاصرة الآخر ـ عن (تبعيته)[٧] ويأسه. وفي كل الأحوال، فإن لا ـ تاريخيته تتبدى بالأساس.

وأما رصد (الإبستمولوجي) خلال تضافره البنيوي مع (الإيديولوجي)، فإنه قد

---

(٥) تؤسس تلك (النظرة) ـ على نحو صريح ـ الأيديولوجيا المهيمنة على رؤية التيار الإسلامي السلفي في مصر وغيرها. إذ الحق أن حلم التكرار أو العودة لفردوس السلف المفقود لم يزل ـ على فرض إمكانه ـ هو المهيمن بقوة على مجمل الأدبيات السلفية. ورغم أن كثيرين يجتهدون في التاريخ لإنبثاق هذا الإتجاه في القرن العشرين، بإزدياد فاعلية تيارات التغريب من جهة، وإنكسار المشاريع النهضوية القومية من جهة أخرى، فإنه يبدو أن النهج التفكيري ـ المؤسس لهذا الاتجاه ـ يعد أساساً أحد ظواهر الممارسة النظرية السلبية للعقل العربي، التي تتجاوز ـ زمنياً ـ القرن العشرين بكثير. وعلى هذا فإن النهج التفكيري ـ المؤسس للفكر السلفي ـ يعد، بالاخرى، أصلاً لا نتيجة لإنكسار الأمة وإنهيار مشروعها القومي للنهضة. وإذن فإن التيارات السلفية ليست غير تجسيد (للداء)، لا نتيجة له.

(٦) ومن هنا يمكن الحديث عن سلفيتين، لا سلفية واحدة؛ إحداهما ذات توجه (ماضوي)، والاخرى ذات توجه (عصري)، ولكنهما تتفقان معاً في غربتهما عن (الحاضر)، بل وتقصدان إلى نسخه أو مسخه، واحدة بالماضي، والاخرى بحاضر مستعار من الآخر. وإذن فإن المعاصرة، من حيث تبغي بمجرد إحلال لحظة في الزمان ـ بصرف النظر عن مضمونها ـ محل أخرى، ليست أكثر من سلفية مقنعة.

(٧) ليس أكثر من حديث السلفيين في مصر عن أخطار الغزو الثقافي. والحق أن ثمة غزواً بالفعل، ولكنه لا يرتبط فقط بممارسة عدائية من الآخر، بل ـ والاهم ـ أنه يرتبط بهيمنة نهج تفكيري معين، يُعد ـ وتلك مفارقة ـ النهج المؤسس للرؤية السلفية نفسها؛ وأعني من حيث هو نهج (لا تاريخي) في الحالين.

تكشف ـ عبر هذا البحث ـ عن كون الفكر، حتى في أقصى درجات تجريده، إنما يعد، لا سلطة مطلقة خارج التاريخ، وإنما إنعكاساً واعياً لعلاقة الإنسان بعالمه. وإذن فإنه ذو طابع تاريخي وإنساني معاً، ومن هنا فإن قابليته للتجاوز ليست ممكنة فقط، بل إنها لازمة. ومن حسن الطالع أن هذا الإجراء المنهجي يتأدى ـ تبعاً لذلك ـ إلى قهر الطابع السلبي للعقل العربي، وذلك من حيث أن (تراث الذات) و(معاصرة الآخر) يستحيلان من كونهما سلطات مطلقة خارج الزمان والمكان، ليس لهذا العقل بإزائها إلا التبعية والخضوع، إلى كونهما مجرد لحظات ينبغي إستدماجها ـ من خلال الفاعلية الخلاقة للعقل ـ في (حاضر الذات)، الذي هو نقطة البدء لأئ تفكير حق.

وقد يتبدى هذا الإجراء المنهجي، عند قراءة الأنساق الكلامية، عن أن كافة الصياغات العقائدية (شيعية، أشعرية، معتزلية... الخ.) يتعذر فهمها، على نحو حقيقي، بمعزل عن إطار أيديولوجي معين. ومن المثير أن تصوراً بلغ الغاية في التجريد؛ أعني تصتصور (الله)، يفلت أيضاً من هذا المصير. فإن تباين تصور (الله) ـ منزها عن الصفات أو موصوفاً بها إلى حد ما أو إلى حد التجسيم ـ لا يجد تفسيره إلا في الإنتماء إلى إطار أيديولوجي معين، فإذ يرتبط التنزيه المعتزلي بأيديولوجيا أدنى إلى أن تكون (ليبرالية)، إنْ جاز هذا التعبير المعاصر، فإن الوصف الأشعري يرتبط بأيديولوجيا أدنى إلى أن تكون (تسلطية)، وأما التجسيم عند بعض الشيعة الغلاة فإنه يرتبط ـ جوهرياً ـ بأيديولوجيا هيمنة الإمام. وهكذا بدا وكأن الله، حقاً، مرآة العصر تعكس ما يعانيه الإنسان ـ أو حتى ما يريده على قول هيجل.

وبدوره فإن مفهوم (النبوة) قد تباينت صياغته في كافة الأنساق الكلامية بدءاً من تباين الرؤى الأيديولوجية المهيمنة على هذه الأنساق لا شك. فإن تبدت الأيديولوجيا الأشعرية أدنى إلى أن تكون (تسلطية)، لا مكان فيها إلا لهيمنة المطلق (إلهاً في المجرد وحاكماً في المتعين، فإن النبوة باتت ـ تبعاً لذلك ـ لا تُفهم إلا على نحو مطلق، أي بوصفها تتعلق (بالإلهي) فقط، ودون أدنى اعتبار (للإنساني). وعلى النقيض فإن اعتبار (الإنساني) في النبوة، قد ارتبط عند المعتزلة بهيمنة أيديولوجيا أدنى إلى أن تكون ليبرالية. وإذن فإن مجمل الصياغات العقائدية يستحيل فهمها حقاً ـ من حيث هي أبنية ابستمولوجية ـ، إلا خلال تضافرها البنيوي مع إطاراتها الأيديولوجية. وعلى هذا فإن هذه

الصياغات تعد ـ مهما تجردت ـ ذات طابع تاريخي وإنساني معاً، ومن هنا فإن قابليتها للتجاوز ليست أبداً موضع إنكار. وهكذا فإن لكل (عصر) الحق في أن تكون له قراءته، بل وصياغته لمجمل التصورات العقائدية، ما دامت مقاصده الأساسية لم تتحقق من خلال قراءات أو صياغات قديمة.

وإذا كانت القابلية للتجاوز تستحيل تماماً دون الإقرار بالمضمون التاريخي والإنساني ـ ولو عبر محاولة إلغائه[8] ـ لكل قراءة أو صياغة قديمة، فإن ذلك يعني أن إجلاء (التاريخي) و(الإنساني) ـ وغيابهما يمثل جوهر الأزمة الحضارية الراهنة ـ، إنما يتحقق بالكشف عن المضمون الحقيقي لكل قراءة أو صياغة تراثية سابقة. وهكذا تتأكد مفارقة (التجديد) في أنه يكون إنبثاقاً من أعمق أعماق (القديم)، وذلك مع التأكيد على أنه لا يكون من القديم (تكراراً أو إجتراراً)، بل (إستيعاباً وإستدماجاً) له في اللحظة الراهنة، التي هي البداية الحقة لكل تفكير أصيل. وأخيراً فإن الضرورة تقتضي أن أحذر مع هيجل من أن هذه «القضايا التي أسوقها ينبغي ألَّا يُنظر إليها على أنها آرائي الخاصة عن الموضوع»[9]، بل إنه الموضوع ـ بالأحرى ـ يعرض نفسه عبر (شخص) عاناه وكابده.

---

(٨) فإن الصياغة العقائدية الأشعرية تتكشف ـ رغم محاولة إلغاء التاريخي والإنساني فيها ـ عن مضمون تاريخي وإنساني وذلك من حيث أن محاولة الإلغاء نفسها لا تُفهم إلا في حدود تاريخية وإنسانية.

(٩) هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، سبق ذكره، ص ٨٦.

المحتويات

الباب الثاني

«النبوة... البناء العقائدي الخاص»

النبوّة

من علم العقائد الى فلسفة التاريخ

يدرس هذا الكتاب مبحث «النبوة» كما تجلّى في علم الكلام الإسلامي من خلال أنساقه المعرفية والأيديولوجية الرئيسية: الشيعي؛ الأشعري والمعتزلي. وهو يمهّد لهذه الدراسة بمحاولة تجلية مبحث النبوة في التاريخ الديني السابق على الإسلام؛ وذلك بقصد ايضاح الطبيعة الإنسانية والتاريخية لظاهرة النبوة وللوعي الديني إجمالاً.

ولأن علم الكلام الإسلامي ـ وهو التفكير الفلسفي الأصيل عند المسلمين ـ قد نشأ نتيجة محاولات الفرق الإسلامية المتنازعة تنظير صراعاتها وخلافاتها الدنيوية مستندة إلى لغة الخطاب الإلّهي (النص القرآني)؛ فقد تكفّل المؤلّف بتجلية الجذور التاريخية والعيانية لنشأة الأفكار العقائدية ومنها الأفكار المتعلقة بالنبوة؛ مفسّراً الأنساق المعتقدية الصورية والمجردة ومظهراً سياق تشكلها وتكونها استناداً إلى الشرط الإنساني ـ التاريخي.

وإذا كان مبحث النبوة لدى الأشاعرة والمعتزلة قد نشأ في إطار موقف دفاعي ـ سجالي؛ فإن مبحث النبوة لدى الشيعة قد تعلّق بتأسيس الإمامة التي تضخّمت في النسق الشيعي بحيث أُخرِجَتْ من مبحث السياسة ونُظّرَ لها بوصفها أصلاً مطلقاً من أصول الإيمان. وهذا ما يفسّر القول بعصمة الإمام الذي احتكر بين يديه مهام الأمة بوصايته عليها؛ طالما أن الأمامة ليست منصباً إنسانياً دنيوياً بقدر ما هي «منصب إلهي يختاره الله بسابق علمه بعباده كما يختار النبي». فالإمامة قرينة النبوة؛ وهي مصدر العلم وحافظة الشرع؛ بل هي محور التاريخ وأساس وجود الأمة.

أمّا الأشاعرة؛ فقد تمثّلت أزمتهم في «نسيان الإنسان» إلى حدٍ كاد ينعدم فيه الحضور الإنساني في دوائر الوجود الثلاث (الله؛ الإنسان والعالم). غابَ الإنسان في النسق الأشعري؛ ومع غيابه غاب التاريخ والواقع العياني؛ واستغرق مبحث «الله والرسول» أطراف العلم. وهكذا أبرز النسق الأشعري سيادة المطلق الإلّهي على حساب الإنسان والعالم؛ مقدّماً بذلك ـ وإنْ بشكلٍ غير واع ـ تنظيراً «لإسلام السلطة» أعني لسلطة الفرد المطلقة في السياسة والدنيا.

لكن؛ إذا كان النسق الأشعري قد انتهى إلى ضَرْبٍ من الانحراف عن مقاصد الإسلام الأصلية؛ وانتهى التشيع إلى استغراق الوجود والأمة في الإمامة؛ فتحوّلا من السياسي والعياني إلى نسقين لاهوتيين مغلقين؛ فإن المعتزلة قد سعوا إلى هدم هذا الاغتراب اللاهوتي وقهره من خلال الكشف عن الجوهر الأصيل للدين؛ أي جوهره الإنساني. فالإنسان هو «مناط العقائد وغايتها» عند المعتزلة؛ طالما أنهم تفكّروا في النبوة؛ بل وفي العلم بأَسْرِه؛ بدءاً من الإنساني؛ ولذا كانت النبوة لديهم هي «خطاب إلهي يحيل إلى شرطه الإنساني؛ أي إلى دواعي المصلحة الإنسانية».

هذه الدراسة تهدف إلى إعادة بناء علم الكلام من خلال أحد مفاهيمه الرئيسية؛ ألَا وهو مفهوم النبوة: انطلاقاً من محاولة قراءة «لا شعور» الأنساق الأبستيمولوجية الرئيسية لهذا العلم في علاقتها الضرورية بالمضامين الأيديولوجية التي تتخفّى خلف اللغة المعرفية المجردة. وبهذا تفتتح دورة جديدة في قراءة «تراث الذات» ـ تراثنا الإسلامي ـ الذي لم تفعل غالبية الدراسات السابقة حوله سوى اجترار موضوعاته وتكراره وبالتالي إعادة انتاجه بلغة الأقدمين ومفاهيمهم ومضامينهم؛ كما لو كان سلطة معرفية وأيديولوجية مطلقة غير قابلة للتجاوز.

دار التنوير للطباعة والنشر ص. ب: ٦٤٩٩ ـ ١١٣ بيروت ـ لبنان